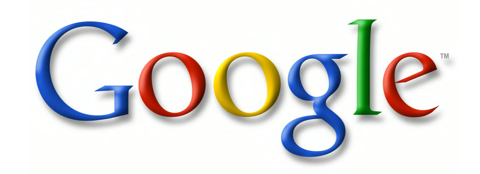
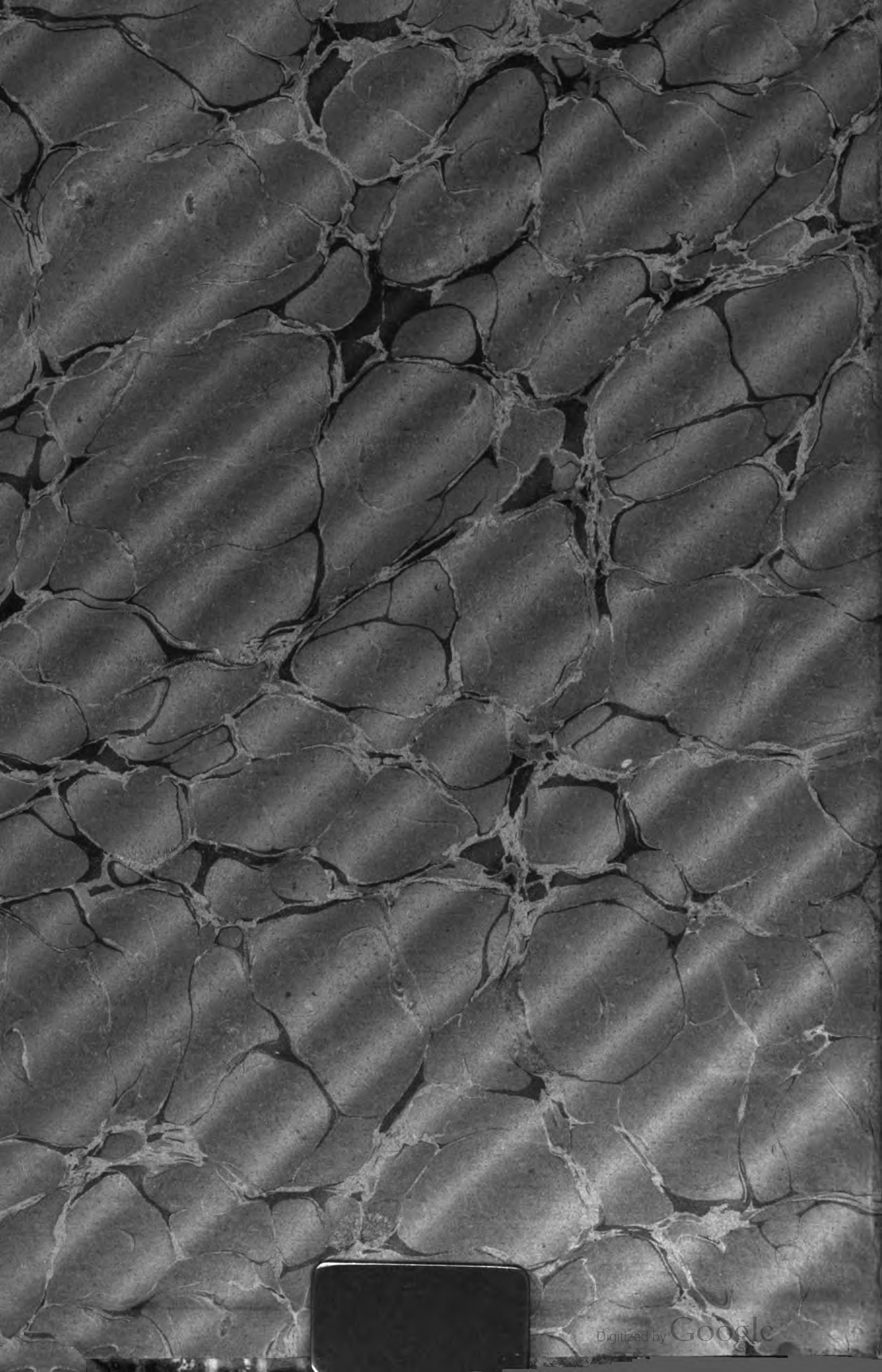
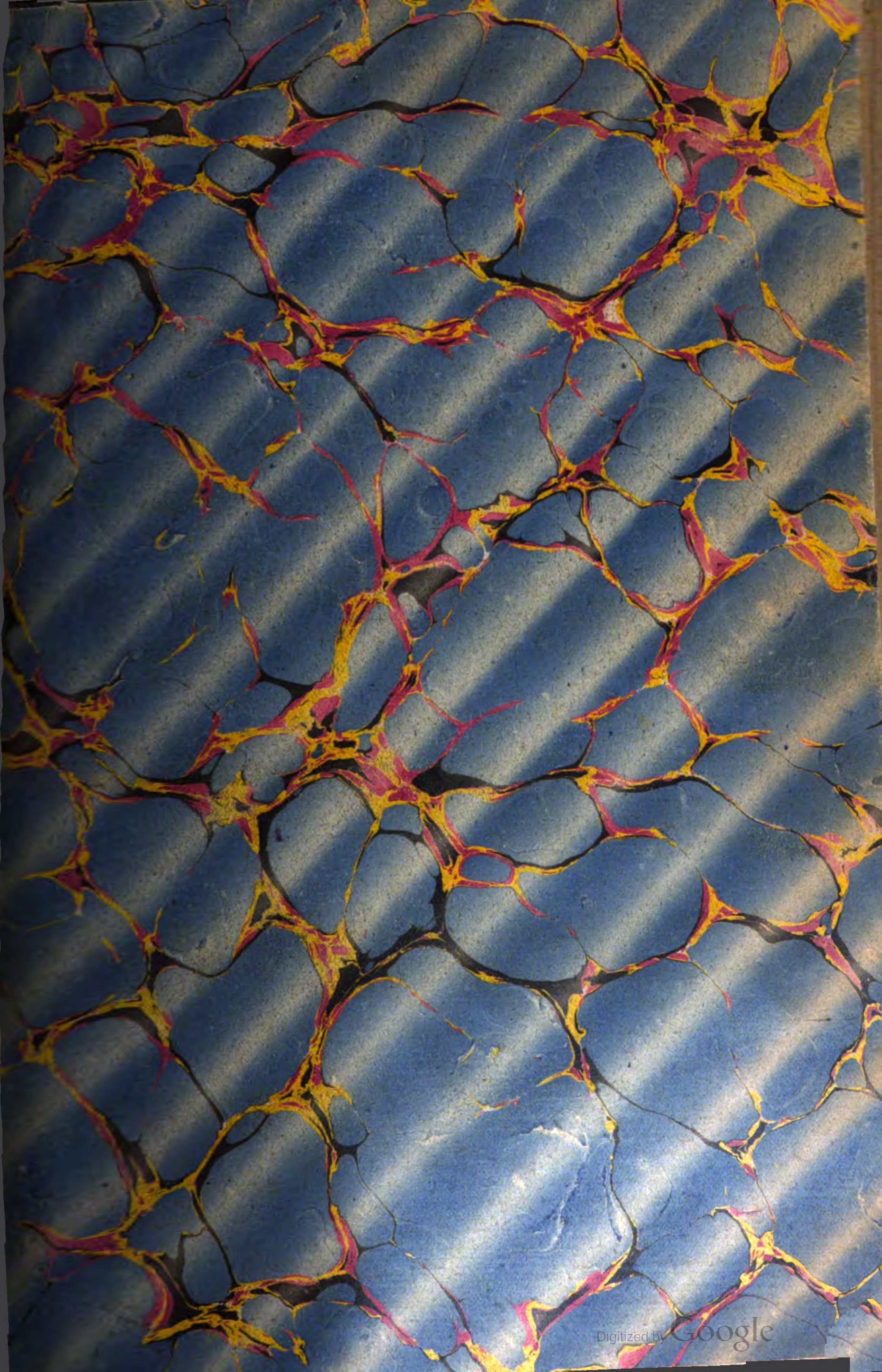
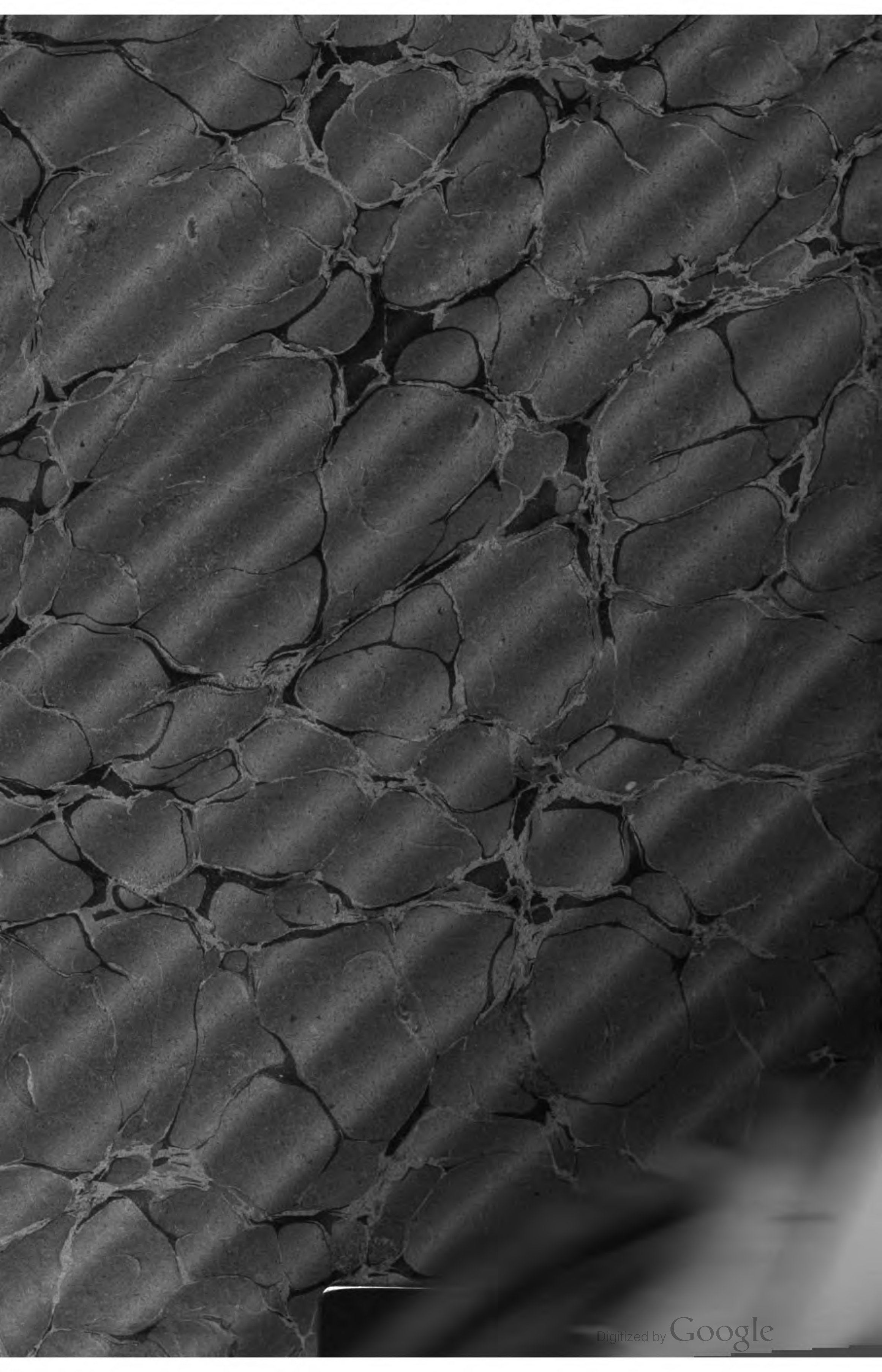


# Revue philosophique de la France et de l'étranger

Théodule Ribot









# REVUE
# PHILOSOPHIQUE
## DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — IMP. P. BRODARD ET GALLOIS

# REVUE
# PHILOSOPHIQUE
## DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

**TH. RIBOT**

---

DIXIÈME ANNÉE

---

XX

---

(JUILLET A DÉCEMBRE 1885)

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
—
1885

# L'EXPÉRIMENTATION EN PSYCHOLOGIE

## PAR LE SOMNAMBULISME PROVOQUÉ

Ce travail est fait à un double point de vue et présente un double caractère. C'est, d'abord et avant tout, une étude des phénomènes psychologiques du somnambulisme provoqué; mais c'est aussi, et c'est par là qu'il offre peut-être une certaine nouveauté, une tentative d'expérimentation psychologique par la méthode hypnotique. J'essaierai de montrer, par de nombreux exemples, qu'on peut, par les procédés hypnotiques, pratiquer, si je puis m'exprimer ainsi, une véritable *vivisection morale* (que le lecteur ne s'effraye pas trop du mot) et voir et *faire* fonctionner sous ses yeux le mécanisme intellectuel comme le physiologiste voit et *fait* fonctionner sous ses yeux la machine organique. L'observation interne, seule préconisée autrefois, n'a rien donné de ce qu'on en attendait et tout le génie des hommes qui se sont occupés de l'étude de l'âme n'a pu prévaloir contre l'insuffisance de la méthode. En réalité, nous en étions encore, il y a quelques années, au traité de l'âme d'Aristote ou peu s'en faut. Les recherches récentes de psychologie physiologique, les progrès de la physiologie du cerveau et des nerfs, l'étude de certaines formes d'aliénation mentale, la connaissance des maladies de la mémoire et de la volonté, l'analyse des phénomènes psychiques de l'animal, les observations sur l'évolution intellectuelle de l'enfant et sur celle de l'humanité ont modifié de fond en comble la vieille psychologie classique. Mais il manquait encore un procédé d'expérimentation directe sur les phénomènes de l'intelligence, et c'est ce procédé que vient nous apporter aujourd'hui le somnambulisme provoqué. L'hypnotisme constitue en effet, comme on le verra plus loin, une véritable méthode de psychologie expérimentale; elle sera pour le philosophe ce que la vivisection est pour le physiologiste.

Cela n'ira pas sans difficultés. Les philosophes opposeront certainement à l'introduction de l'hypnotisme en psychologie la même

résistance que les médecins à son emploi en thérapeutique, que les légistes à son rôle en justice; mais peu importe; ces résistances finiront par céder devant l'irrésistible pression des faits.

Je ne traiterai pas ici la question de simulation; je renvoie à ce qu'ont dit sur ce sujet MM. Ch. Richet, Bernheim, Liégeois et tant d'autres. J'y reviendrai du reste, dans une étude consacrée spécialement aux phénomènes *physiologiques* du somnambulisme provoqué, et dans laquelle cette question de la simulation sera mieux à sa place. Ce que je puis simplement affirmer c'est la réalité des faits énoncés dans ce travail.

## I

Je commencerai par donner la liste des principaux sujets que j'ai observés, avec quelques détails très brefs sur chacun d'eux.

1° M. D...., 39 ans. Bonne santé. Somnambulisme naturel;

2° Victorine L....., 12 ans 1/2. Chorée guérie par l'hypnotisme [1];

3° Stéphanie G...., 14 ans. Hystérie grave guérie par l'hypnotisme;

4° M. H....., 23 ans. Tuberculisation pulmonaire;

5° Mme V....., 58 ans. Cataracte au début;

6° Delphine P....., 10 ans. Ulcérations spécifiques;

7° Mme M....., 31 ans. Bonne santé;

8° Mlle V....., 30 ans environ, bien portante;

9° Mme K....., 34 ans. Bronchite;

10° Elisa F...., 37 ans. Hystéro-épilepsie. Guérison par l'hypnotisme;

11° Louise D....., 19 ans. Chorée hystérique. Guérison par l'hypnotisme;

12° Marie A....., 21 ans. Lymphatique; névralgie faciale;

13° Mathilde C....., 23 ans. Hystérique;

14° Mlle A.... E..., 19 ans. Anémie;

15° Mme H. A...., 23 ans. Trajets fistuleux consécutifs à des abcès glandulaires.

Comme on le voit, je n'ai pas cru devoir éliminer de cette liste les sujets hystériques (au nombre de quatre); en voici la raison. D'après ce que j'ai observé, il n'y a, au point de vue des phénomènes psychologiques, aucune différence réelle entre les hystériques et les non-hystériques. Chez les deux catégories de sujets, le sommeil s'établit de la même façon et présente les mêmes caractères, les suggestions

1. J'ai donné son observation dans la *Gazette médicale* de Paris, n° du 2 aout 1884.

se font avec la même facilité et dans les mêmes conditions. Du reste, je ferai remarquer que presque toutes mes observations ont porté sur Mme H. A. et sur Mlle A. E. (Nos 14 et 15 de la liste) qui ne sont nullement hystériques. Ces deux dames se sont prêtées avec la meilleure grâce du monde aux expériences souvent fastidieuses, quelquefois même assez désagréables, auxquelles je les soumettais et j'ai été très heureux de les rencontrer, car il n'est pas toujours facile de trouver des sujets qui aient le temps et la bonne volonté nécessaires. Les expériences faites sur les hystériques n'ont porté, en général, que sur certains points de détail et, dans ces cas, j'ai toujours spécifié la personne qui faisait le sujet de l'observation.

Avant d'aller plus loin, je résumerai en quelques lignes les principaux caractères de l'état somnambulique tel que je l'ai observé chez les sujets dont j'ai donné plus haut l'énumération.

Chez ces sujets le sommeil hypnotique peut être provoqué par n'importe quel procédé; dès que le sujet est endormi, il est en état de somnambulisme; les membres conservent la situation que leur donne l'hypnotiseur et les mouvements qu'il leur imprime se continuent automatiquement.

Le sujet n'est en rapport qu'avec la personne qui l'a mise en état de somnambulisme pourvu que le sommeil soit assez profond; il n'entend que lui et ne répond qu'à lui. Il obéit passivement à son hypnotiseur et à lui seul, et il peut en recevoir des suggestions (hallucinations ou actes) qui se réalisent au réveil.

Pendant son sommeil, l'hypnotisé se rappelle parfaitement ce qui s'est passé, soit pendant l'état de veille, soit pendant les sommeils provoqués antérieurs; à son réveil, il a tout à fait oublié ce qui s'est passé pendant le sommeil provoqué.

Ces caractères essentiels du sommeil provoqué, je les ai constatés chez tous mes sujets; chez tous, il y a eu ressemblance parfaite sur tous ces points; les seules différences ont été des différences de degré portant sur le plus ou moins de profondeur du sommeil et sur l'intensité plus ou moins grande de l'état somnambulique.

## II

Avant d'étudier les phénomènes psychologiques que j'ai observés sur les sujets dont je viens de donner la liste, je dirai quelques mots des procédés employés pour déterminer chez eux le sommeil (et le réveil), en m'arrêtant spécialement sur certains points.



Le procédé le plus habituel, classique pour ainsi dire, c'est la fixation du regard. Je dis au sujet : Regardez-moi bien fixement, et au bout de quelque temps, ses paupières se ferment; le sujet dort. On peut aussi, comme le faisait Braid, lui faire fixer un objet quelconque. Les premières fois, le sommeil ne vient pas toujours, mais habituellement au bout de quelques séances, le résultat est obtenu. Le sommeil est d'abord assez longtemps à se produire; ensuite il se produit en quelques minutes, puis en quelques secondes, et enfin presque instantanément. Dès que le sujet a été ainsi endormi plusieurs fois par vous, il est en votre pouvoir et on peut alors provoquer le sommeil *par n'importe quel procédé.* Ainsi, vous n'avez qu'à dire au sujet : vous dormirez dans tant de minutes, pour que le sommeil se produise à la minute fixée. C'est même un procédé très commode pour endormir un sujet *malgré lui.* Chez les sujets très impressionnables, il suffit de dire d'un ton impératif : Dormez, pour que le sommeil se produise immédiatement.

Cette puissance de produire à volonté chez certains sujets le sommeil hypnotique peut se traduire de bien des façons différentes; j'en citerai quelques exemples. Ainsi on peut leur dire : Je vais compter jusqu'à dix; quand je serai à six, vous dormirez ; quand je ferai tel mouvement, quand je lèverai le bras par exemple, vous dormirez; quand M. X.... (une personne présente quelconque) fera tel geste, quand il vous adressera la parole, vous dormirez. On peut aussi rattacher le sommeil à un acte même du sujet. On peut lui dire : Comptez jusqu'à dix; à huit vous dormirez; quand vous ouvrirez cette porte, quand vous mettrez votre gant, vous dormirez. Le sujet peut retarder tant qu'il le veut l'acte d'ouvrir la porte ou de mettre son gant, mais quand l'acte est exécuté, le sommeil le suit inévitablement.

Tous ces faits s'expliquent facilement ; il suffit que le sujet ait l'idée du sommeil pour que le sommeil se produise et l'acte quelconque auquel cette idée a été rattachée par l'hypnotiseur suffit, quand il est accompli, pour que le sommeil ait lieu. J'en citerai un exemple frappant. Au moment des vacances, comme je devais quitter Nancy pendant plusieurs mois, Mlle A... E..., que j'avais l'habitude d'hypnotiser presque tous les jours, me dit un matin. — Vous ne pourrez plus m'endormir maintenant, puisque vous partez. — Pourquoi pas? — Mais ce n'est pas possible, puisque vous ne serez plus là. — Cela ne fait rien; je vous donnerai des jetons magnétisés ; quand vous voudrez dormir, vous n'aurez qu'à en mettre un dans un verre d'eau sucrée; vous dormirez un quart d'heure. — Puis me ravisant, je lui dis : Mais il y a quelque chose de

beaucoup plus simple ; quand vous voudrez dormir, vous n'aurez qu'à dire en prononçant mon nom : « Endormez-moi » et vous dormirez immédiatement. — Quelle plaisanterie! — Ce n'est pas une plaisanterie, c'est très sérieux. — Je ne peux pas le croire. — Que vous coûte-t-il d'essayer? Essayez de suite, vous verrez bien si cela réussit. — Je le veux bien, dit-elle; mais elle avait l'air rien moins que convaincue, et j'avouerai que, malgré mon assurance apparente, je l'étais fort peu de mon côté : Elle passe dans le jardin et je reste dans l'appartement pour éviter de l'influencer par le regard ou par ma présence. Au bout de peu de temps, les personnes qui se trouvaient là viennent me dire : elle dort. Je vais dans le jardin et je la trouve debout et dormant. Mais il pouvait y avoir là un effet dû à ma présence, et j'étais curieux de savoir si, une fois absent de Nancy, le même phénomène se produirait. Je priai le Dr Liébault, chez lequel elle venait souvent, de l'observer et de me tenir au courant. Le résultat fut absolument le même. Elle n'avait qu'à prononcer la phrase sacramentelle pour s'endormir immédiatement. Et ce qu'il y a de caractéristique, c'est que dans ce sommeil, elle n'est en rapport avec aucune des personnes présentes, elle n'entend personne, pas même ceux qui, comme le Dr Liébault, ont l'habitude de l'endormir. J'ai pu constater au contraire, à mon retour à Nancy après les vacances, que dans cet état elle est en rapport avec moi et avec moi seul. J'ai pu m'assurer du fait en prenant toutes les précautions pour qu'elle ne fût pas avertie de mon retour à Nancy et en me présentant à elle quand elle était déjà dans le sommeil hypnotique.

Les passes à distance (quelques centimètres) peuvent aussi, chez certains sujets, pas chez tous, déterminer le sommeil hypnotique. Il en est même chez lesquels ces passes réussissent mieux que les autres moyens. Tel procédé, en effet, réussira mieux qu'un autre chez tel ou tel sujet; est-ce une affaire d'habitude ou bien est-ce le résultat de l'imagination du sujet qui se figure que tel procédé est meilleur que tel autre. Ainsi, Mlle V..., qui était habituée à être endormie par des passes, ne s'endormait que difficilement par la fixation du regard.

On sait, et Braid avait déjà remarqué le fait, que certains sujets peuvent s'endormir eux-mêmes, et le Dr Liébault cite le cas curieux d'un sourd-muet, qui non seulement s'endormait à volonté, mais pouvait se suggérer toutes sortes d'hallucinations et mettait cette propriété toute spéciale au service de ses passions [1]. Chez Mlle A... E...,

1. Le somnambule L... s'avisait parfois de faire arriver dans son lit la femme qui lui plaisait le plus. Il la sentait à ses côtés, lui témoignait sa flamme, et au

cette faculté de s'endormir spontanément se montrait dans certaines conditions particulières, ainsi quand elle voulait résister à une suggestion qui lui était désagréable. Je reviendrai ailleurs sur ce fait.

Enfin deux sujets hypnotisables peuvent s'endormir réciproquement, phénomène déjà constaté par Ladame (*La névrose hypnotique*), et que j'ai eu occasion d'observer plusieurs fois, en particulier sur Mlle A... E... et Victorine L.... Il leur suffisait de se regarder fixement toutes les deux.

Peut-on endormir quelqu'un sans qu'il soit prévenu qu'on veut l'endormir? J'ai essayé plusieurs fois d'endormir les sujets en faisant des passes par derrière à leur insu et j'ai réussi plusieurs fois, surtout chez Mlle A... E..., à provoquer le sommeil. Mais dans ces cas, il est bien difficile d'éviter des mouvements, et ceux-ci peuvent révéler votre présence à la personne qu'on veut endormir et la prévenir de votre intention. J'ai bien, il est vrai, demandé dans ces cas à Mlle A... E..., une fois endormie : Saviez-vous que je faisais des passes derrière vous? Mais la réponse négative qu'elle me faisait ne peut évidemment être acceptée comme absolument probante, et il faudrait des expériences plus rigoureuses que je n'ai eu ni le temps, ni l'occasion de faire. Je mentionnerai cependant plus loin une expérience très complexe et intéressante à ce point de vue.

A cette question s'en rattache une autre très importante au point de vue pratique. Chez les somnambules naturels, le passage au sommeil hypnotique est facile à produire; il est aisé par exemple, en causant avec un individu qui parle haut pendant son sommeil, de le faire arriver peu à peu au sommeil hypnotique et j'ai pu le faire moi-même dans une circonstance particulière sur laquelle j'aurai lieu de revenir. Mais le sommeil somnambulique n'est pas le sommeil naturel normal. Peut-on faire passer une personne endormie, sans la réveiller, du sommeil naturel au sommeil hypnotique? La chose est possible, au moins pour certains sujets ; le professeur Geischdlen a fait sur ce point un certain nombre d'expériences qui mettent le fait hors de doute, et le professeur Bernheim cite un cas analogue dans sa lettre à M. Paul Janet (*Revue médicale de l'Est*, 1884, n° 18). La chose a son importance. On sait que le sommeil hypnotique ne s'obtient pas ou ne s'obtient qu'avec la plus grande difficulté chez les aliénés, phénomène qui trouve son explication dans ce fait bien connu des médecins, que le sommeil normal est

réveil, il lui restait le souvenir d'avoir passé des instants aussi délicieux que si son bonheur eût été partagé. (Liébault, *Du sommeil et des états analogues*, p. 282.) On observe assez souvent des hallucinations du même genre dans l'aliénation mentale.



très léger et quelquefois presque nul chez les aliénés. S'il était possible de profiter des instants de sommeil d'un aliéné pour l'hypnotiser, on pourrait sans doute améliorer son état et aider ainsi à sa guérison. Ne pourrait-on pas aussi (je laisse de côté la question de droit) essayer sur certains criminels l'hypnotisme pendant leur sommeil naturel pour en obtenir des aveux?

Enfin dernière question. Peut-on être endormi malgré soi, abstraction faite du cas précédent, dans lequel la chose est incontestable? D'après Braid « l'état hypnotique ne peut être déterminé, à aucune de ses périodes, sans le consentement de la personne opérée » (Neurhypnologie, p. 18), et plus loin, il répète la même assertion en d'autres termes : « Personne ne peut y être soumis, à aucune période, à moins de consentement libre. » Le D[r] Bernheim semble se rattacher à la même opinion : « Le sommeil provoqué ne dépend pas de l'hypnotiseur, mais du sujet ; c'est sa propre foi qui l'endort; nul ne peut être hypnotisé contre son gré, s'il résiste à l'injonction. » (*Revue médicale de l'Est*, 1884, p. 556).

Malgré ces autorités, il m'est impossible d'être aussi affirmatif, et j'ai observé des faits qui me prouvent qu'une personne peut parfaitement être hypnotisée malgré elle; seulement, c'est à une condition, c'est que cette personne ait déjà été hypnotisée. Quand on essaie pour la première fois, je crois que le sujet peut toujours résister en ne se prêtant pas au procédé qu'on veut employer. Ainsi, le rire est un excellent moyen d'éviter le sommeil provoqué; dès que la personne que vous voulez endormir se met à rire et tourne la chose en plaisanterie, vous pouvez cesser votre tentative, elle ne réussirait pas. Donc, l'affirmation de Braid et du D[r] Bernheim est vraie, mais seulement pour ceux qui n'ont jamais été hypnotisés. Mais pour ceux qui l'ont déjà été, il n'en est plus de même. Il en est toujours un certain nombre (non pas tous évidemment, car il est des degrés dans la facilité à entrer en hypnotisme) qu'on peut endormir malgré eux. Ceux-là sont absolument sous la puissance de celui qui les endort habituellement; toute résistance de leur part est impossible; ils peuvent éviter le regard de l'hypnotiseur, celui-ci trouvera toujours un autre procédé pour les endormir. « Nul ne peut être hypnotisé contre son gré, *s'il résiste à l'injonction.* » Mais c'est précisément cette résistance à l'injonction dont ils sont incapables. On verra plus loin que cet asservissement du sujet s'étend non seulement au sommeil hypnotique, mais a lieu aussi pendant l'état de veille, qu'il existe non seulement pour les suggestions les plus simples, mais pour toute espèce d'actes, même les plus compliqués et les plus criminels, et que les conséquences les plus sérieuses peuvent résulter de cet



assujettissement à la volonté d'un autre. Il ne sert de rien de vouloir atténuer la gravité de ce fait, et il vaut mieux l'envisager tel qu'il est en réalité, et cette réalité, c'est dans certains cas, le pouvoir absolu de l'hypnotiseur sur l'hypnotisé.

Heureusement, il y a un correctif à cette puissance. Les personnes qui ont cette aptitude à entrer en hypnotisme, aptitude dont le premier venu, le sachant, pourrait abuser dans une intention coupable, ces personnes peuvent être garanties d'une façon efficace, et j'ai employé le moyen plusieurs fois. Il suffit de leur suggérer que personne ne pourra les endormir pendant un temps déterminé pour que toutes les tentatives restent infructueuses. Aussi est-ce toujours une précaution utile à prendre avec ces sujets que de leur suggérer cette interdiction absolue en précisant, si on le juge convenable et avec l'assentiment du sujet, les personnes auxquelles on veut conserver la faculté de les hypnotiser.

Le *réveil* s'opère, en général, avec la plus grande facilité. Il suffit de souffler sur les yeux, d'agiter un éventail devant la figure ou de dire simplement : « Réveillez-vous » pour que le réveil se fasse. On peut aussi rattacher le moment du réveil à un acte quelconque ; ainsi on peut dire au sujet : Vous dormirez cinq minutes, dix minutes, un quart d'heure, et il s'éveillera exactement au moment fixé. La mesure du temps paraît, comme on le verra plus tard, se faire avec une grande précision chez les somnambules. On peut aussi leur dire : Vous vous réveillerez quand je vous mettrai la main sur le front, quand je vous toucherai le bras, quand je vous dirai tel mot, etc., etc.

Dans certains cas, le réveil se fait avec quelque difficulté, mais on arrive toujours à en triompher. Cette résistance au réveil peut tenir au sujet lui-même qui ne veut pas être réveillé. Pitres (*Des suggestions hypnotiques*) cite l'exemple d'une somnambule qui refusait de se laisser réveiller, quand on lui faisait une suggestion qui lui était particulièrement désagréable.

Le réveil s'accompagne parfois de quelques accidents légers, surtout de mal de tête ; cela arrive par exemple, quand les sujets ont été incomplètement réveillés. Aussi ne faut-il les laisser partir que quand ils se sentent eux-mêmes parfaitement réveillés. Il est du reste prudent, chez les sujets chez lesquels ces légers inconvénients se présentent, de leur suggérer pendant leur sommeil qu'à leur réveil ils n'auront pas de mal de tête et qu'ils se sentiront très bien.

Avant de terminer ce paragraphe, je dois dire quelques mots des dangers de l'hypnotisme. Le vrai, le seul danger, et il est très sérieux, c'est d'asservir le sujet à l'expérimentateur, de façon qu'une fois le pli pris, l'hypnotisé se trouve sous la dépendance absolue de l'hyp-

notiseur. Mais ce danger, quelque redoutable qu'il soit, peut être atténué. Il faut, et c'est là une règle dont on ne doit jamais se départir, que le sommeil ne soit provoqué qu'en présence d'un tiers autorisé, parent, mari, père, etc., qui garantisse à la fois l'hypnotiseur et l'hypnotisé. On préviendra ainsi toute supposition fâcheuse, toute accusation ultérieure, tout soupçon de tentative qui n'aurait pas pour but le soulagement du sujet ou un intérêt scientifique. Il ne faut jamais opérer seul, d'hypnotiseur à hypnotisé. Mais, dira-t-on, un individu pourra toujours abuser dans un but criminel du pouvoir qu'il aura acquis sur son sujet. A ceci nous ne pouvons rien, pas plus que nous ne pouvons empêcher un malfaiteur d'employer pour empoisonner les gens les substances que le médecin emploie pour les guérir. Les phénomènes du somnambulisme sont aujourd'hui entrés dans le domaine public; tout le monde sait à peu près ce que c'est, et tout le monde en parle et il serait impossible d'en faire un mystère. Il sera aussi facile à un individu mal intentionné de se mettre au courant des procédés d'hypnotisation, que de prendre connaissance des propriétés toxiques de l'arsenic ou de la strychnine. C'est au législateur à prévoir les cas que la science lui indique et à agir en conséquence.

Mais, cette objection écartée, il en reste une autre. L'hypnotisation n'offre-t-elle pas des dangers pour le sujet lui-même, surtout quand elle est répétée fréquemment? Ces dangers, qui ont été du reste beaucoup exagérés, tiennent en grande partie à l'imperfection des procédés employés et à l'inexpérience de l'hypnotiseur. Pour ma part, je n'ai jamais vu que des accidents tellement légers qu'ils ne peuvent réellement pas inquiéter et qu'on s'en rend maître facilement. Un peu de mal de tête, des douleurs variables comme forme et comme siège, quelques crises nerveuses allant rarement jusqu'à la véritable attaque de nerfs, l'imminence d'une syncope, tels sont les seuls accidents à craindre et qu'on peut, du reste, aisément prévenir.

Quoique ce travail soit essentiellement psychologique, j'ai cru utile d'entrer dans ces considérations préliminaires pour montrer les conditions dans lesquelles mes observations ont été faites. Je terminerai en résumant en quelques mots les précautions à prendre dans l'hypnotisation, ne serait-ce que pour ceux de mes lecteurs qui, n'étant pas médecins, voudraient répéter ces expériences.

Quand on hypnotise, il faut toujours s'astreindre aux préceptes suivants :

Ne jamais endormir qu'avec le consentement formel du sujet, et toujours en présence d'un tiers autorisé;

S'enquérir auparavant si le sujet est atteint d'accidents nerveux, et de la nature de ces accidents. Même précaution pour les troubles circulatoires et, dans ces cas, si l'on n'est pas médecin, n'essayer l'hypnotisation qu'après avoir pris l'avis d'un médecin compétent;

Faire bien sentir au sujet qu'il n'y a aucun danger, et le rassurer d'une façon absolue. S'il laisse paraître la moindre appréhension, ne pas insister et attendre une autre occasion;

Ne faire de suggestions qu'avec le consentement formel du sujet, et éviter toute suggestion triste, douloureuse, désagréable ou terrible;

Suggérer au sujet, avant de le réveiller, qu'il se trouvera très bien du sommeil hypnotique et qu'il n'éprouvera aucun malaise une fois réveillé;

Enfin, si l'on a affaire à un sujet présentant une facilité exceptionnelle à se laisser hypnotiser, il est prudent de le prévenir et de le mettre en garde. Il faudra alors lui suggérer que personne ne pourra l'hypnotiser, sauf certaines personnes désignées d'avance et dont on peut être sûr et que personne ne pourra lui faire de suggestions, soit à l'état de sommeil, soit à l'état de veille, et on renouvellera cette interdiction de temps en temps.

En résumé, l'hypnotisme ne doit pas être un objet d'amusement et une sorte de jeu de société; mais il doit rester ce qu'il est en réalité, c'est-à-dire un procédé d'étude scientifique, un moyen de traitement physique et moral et un instrument de moralisation. Je n'irai pas jusqu'à demander qu'il ne soit employé que par des médecins; ce serait à la fois dépasser le but et souvent aussi rester en deçà. Mais il est cependant permis d'exiger que celui qui veut hypnotiser en soit digne par son intelligence, son savoir et son caractère. Il faut qu'il soit guidé, non par une vaine curiosité, mais par la passion de la vérité et par l'amour de ses semblables. La puissance même qu'il peut acquérir sur l'esprit des autres doit le rendre plus difficile et plus exigeant encore pour lui-même; il ne suffit pas que ses intentions soient pures, il faut qu'elles ne puissent pas être soupçonnées.

## III

L'état de la *mémoire* dans le somnambulisme provoqué présente un intérêt spécial; c'est lui qui domine toute la scène; c'est par lui que je commencerai cette étude psychologique.

Le fait caractéristique, et qui a été constaté par presque tous ceux qui se sont occupés de cette question, c'est que la personne hypnotisée, une fois réveillée, ne se rappelle rien de ce qui s'est passé pendant le sommeil hypnotique, tandis qu'une fois endormie de nouveau, elle se souvient parfaitement de tous les faits et gestes de ses sommeils antérieurs. Tous les sujets que j'ai observés se trouvaient dans ces conditions, comme je l'ai indiqué plus haut, pourvu que le sommeil fût assez profond [1].

Il semble donc qu'il y ait une sorte de dédoublement de la mémoire et de la conscience; il y aurait d'une part la vie ordinaire, normale, avec ses veilles et ses sommeils naturels, et la vie somnambulique composée uniquement de la série des sommeils hypnotiques provoqués. Il faut remarquer cependant qu'il n'y a pas séparation absolue entre ces deux vies, car le sujet hypnotisé se rappelle non seulement ce qui s'est passé pendant le sommeil hypnotique, mais encore tout ce qui s'est passé pendant l'état de veille et pendant le sommeil naturel, ses rêves, par exemple. On verra même que le souvenir des faits qui se sont produits à l'état de veille pendant l'existence ordinaire est plus exact et plus précis pendant le sommeil provoqué.

Cet oubli au réveil des faits qui se sont accomplis pendant le sommeil hypnotique se retrouve aussi, du reste, la plupart du temps dans le somnambulisme naturel, avec lequel le somnambulisme artificiel a tant de points de contact; mais cet oubli n'est pas absolu. Il suffit de le suggérer au sujet pendant son sommeil pour qu'il se souvienne au réveil de tout ce qu'il a entendu, fait et dit pendant son sommeil; mais il faut absolument que la suggestion lui en ait été faite. Par lui-même et malgré tous ses efforts, il serait incapable de réveiller ces souvenirs; il faut que ce soit une main étrangère qui mette en mouvement tout ce mécanisme mémoriel.

1. Je trouve cependant dans Braid une assertion contraire. A la page 46 de sa *Neurypnologie* (trad. française de Jules Simon), on lit les lignes suivantes : « On a dit que quoique les somnambules naturels ne puissent se rappeler, une fois réveillés, rien de ce qu'ils ont fait pendant leur sommeil, ils en ont un souvenir vivace lorsqu'ils dorment de nouveau, *je n'ai rien trouvé de semblable dans le somnambulisme provoqué par l'hypnotisation* ». Il est vrai que, dans le *Chapitre additionnel*, écrit en 1860, je vois le passage suivant qui concorde avec ce que j'ai observé : « On donnera le nom d'hypnotisme à la production du sommeil artificiel quand il y a perte de la mémoire, de façon qu'au réveil, le patient n'ait aucun souvenir de ce qui s'est passé pendant le sommeil, mais qu'il se souvienne cependant, lorsqu'il est de nouveau plongé dans le même degré de l'hypnotisme » (p. 245). On saisit de suite la contradiction entre les deux passages. Cela tient-il à une erreur du traducteur, ou Braid a-t-il simplement modifié son opinion en étudiant de plus près les phénomènes ? Quoi qu'il en soit, ce qui est certain, c'est que la deuxième opinion répond seule à la réalité des faits et doit seule être adoptée.

Certains observateurs ont cependant constaté un souvenir vague et confus, et Heidenhain en cite un exemple; mais, comme le fait remarquer Ladame, il est probable qu'il y a des variétés individuelles suivant les sujets; cependant, pour ma part, toutes les fois que le sommeil était assez profond, et on pouvait toujours l'obtenir chez mes sujets, j'ai toujours constaté que le souvenir au réveil était tout à fait aboli.

Si l'on peut, par suggestion, provoquer le souvenir, on peut aussi, par le même procédé, abolir le souvenir de tout ce qui s'est passé pendant le sommeil hypnotique et l'abolir de telle façon que le sujet n'en puisse avoir connaissance s'il est endormi de nouveau. Inutile d'insister sur ce fait, dont la réalité est hors de doute et dont on entrevoit facilement les conséquences.

En résumé, les lois suivantes régissent la mémoire hypnotique :

1° Le souvenir des états de conscience (sensations, actes, pensées, etc.) du sommeil provoqué est aboli au réveil, mais ce souvenir peut être ravivé par suggestion, soit temporairement, soit d'une façon persistante;

2° Le souvenir des états de conscience du sommeil provoqué reparaît dans le sommeil hypnotique; mais ce souvenir peut être aboli par suggestion, soit temporairement, soit d'une façon persistante;

3° Le souvenir des états de conscience de la veille et du sommeil naturels persiste pendant le sommeil hypnotique; mais ce souvenir peut être aboli par suggestion, soit temporairement, soit d'une façon persistante.

Un mot à propos de ce dernier cas. J'ai dit plus haut que ce souvenir était plus précis et plus exact que le souvenir ordinaire. Il me suffira d'en donner un exemple. Mlle A... E... avait, au début du traitement par l'hypnotisation, une répugnance invincible pour certains aliments, en particulier pour la viande et le vin. Il m'est arrivé plusieurs fois, pour m'assurer si elle suivait régulièrement les prescriptions alimentaires qui lui étaient faites, de lui demander ce qu'elle avait mangé la veille ou l'avant-veille. La plupart du temps, elle ne se le rappelait plus ou ne se le rappelait que très incomplètement. Je n'avais alors qu'à l'endormir pour qu'elle me dît exactement tout ce qu'elle avait mangé, sans oublier le plus petit aliment, avec une foule de détails auxquels, d'habitude, on ne fait guère attention dans un repas. Une fois réveillée, je lui énumérais tout son dîner par le menu depuis *a* jusqu'à *z*, et elle était toute étonnée de me voir si bien renseigné.

Les faits que je viens de mentionner sont bien connus et, comme

je l'ai dit plus haut, la plupart des hypnotiseurs les ont observés déjà. Mais il en est d'autres plus curieux, sur lesquels l'attention ne s'est pas portée jusqu'ici.

Je choisis comme types quelques observations qui donneront, mieux que toutes les explications, une idée du phénomène.

Mlle A... E... est endormie au laboratoire de physiologie de la Faculté, où je l'avais priée de venir pour prendre quelques tracés pendant le sommeil hypnotique. Pendant son sommeil, je lui suggère qu'à son réveil elle verra M. X... (qui se trouve là) avec un nez en argent long de 10 pouces et que cela lui paraîtra très drôle. A son réveil, elle regarde M. X... et se met à éclater de rire. — Qu'y a-t-il? — Vous le voyez bien; ce nez! — C'est une suggestion que je vous ai donnée, ce n'est pas vrai. — Mais je le vois bien. — Eh bien! Je vais vous l'enlever, cette suggestion. — Je la lui enlève par simple affirmation. — Regardez bien; M. X... n'a plus de nez d'argent; il est comme tout le monde. Regardez. — En effet. — Et de suite après je lui demande : Vous rappelez-vous avoir vu tout à l'heure M. X... avec un nez en argent? — Mais non, il a toujours été comme je le vois. — Le souvenir de l'hallucination suggérée avait disparu presque instantanément.

Pour les actes, même résultat. Mme H... A... est endormie par la fixation du regard. Pendant son sommeil, je lui suggère que, trois minutes après son réveil, elle ira embrasser une petite paysanne qu'elle voit pour la première fois et qui dessine dans un coin de la pièce. Au bout des trois minutes, Mme H... A... se lève, embrasse la petite paysanne toute stupéfaite de cette caresse inattendue et retourne à sa place. Un moment après, je demande à Mme H... A... : Que venez-vous de faire tout à l'heure? — Moi, rien. — Vous venez d'embrasser mademoiselle. — Moi! Mais non! — Elle a tout à fait oublié l'acte suggéré pendant son sommeil et exécuté par elle à son réveil. On verra plus loin que des actes, même beaucoup plus compliqués et mettant en jeu tous les ressorts de l'âme humaine, peuvent être oubliés de la même façon.

Mais ce n'est pas tout. Le souvenir des suggestions faites *à l'état de veille* peut être aboli, tout comme celui des suggestions faites pendant le sommeil hypnotique [1].

Mlle A... E... cause avec nous; elle n'a pas encore été endormie ce jour-là et est parfaitement éveillée. Au milieu de la conversation, je lui ferme la main en lui disant : Vous ne pouvez plus ouvrir la main. — Elle l'essaie inutilement. — Mais ouvrez-moi la

1. Voir plus loin le paragraphe sur les suggestions à l'état de veille.

main, je ne pourrai plus travailler, dit-elle. — Au bout d'un certain temps, je lui ouvre la main par simple affirmation, en lui disant : Vous pouvez maintenant ouvrir la main. — Elle l'ouvre. Quelques instants après, je lui demande : Vous souvenez-vous que vous ne pouviez pas ouvrir la main? — Mais j'ai toujours pu l'ouvrir.

Autre exemple. Mlle A... E... étant éveillée et dans les mêmes conditions que dans l'expérience précédente, je lui fais la suggestion suivante. Dans une minute, vous verrez votre amie avec un chapeau blanc (elle avait un chapeau grenat). La suggestion se réalise. Je la lui enlève ensuite par affirmation, mais avec une certaine difficulté. Je lui dis : Regardez maintenant; elle a un chapeau grenat. — Non, elle a un chapeau blanc. — Non. — Si. — Non. — Regardez-moi bien, lui dis-je; je vous affirme qu'elle a son chapeau ordinaire, un chapeau grenat et je lui demande alors : Quel chapeau a-t-elle? — Son chapeau grenat. — Un moment après, je lui dis : Votre amie a-t-elle toujours eu son chapeau grenat? — Mais certainement. — Vous ne vous rappelez pas l'avoir vue avec un chapeau blanc? — Jamais. — Le souvenir s'était éteint de suite malgré la résistance qu'elle avait opposée à la disparition de la suggestion.

Ce qu'il y a de remarquable, c'est que cet oubli se produit même quand on appelle d'une façon particulière l'attention du sujet sur le phénomène qui lui est suggéré à l'état de veille.

Mlle A... E... est à l'état de veille. Je lui fais tourner les mains l'une sur l'autre. — Vous ne pouvez plus les arrêter. — Le mouvement continue malgré ses efforts. — Je lui demande : Vous êtes bien éveillée? — Mais certainement. — Vous nous voyez bien tous? — Oui. — Vous savez bien ce que vous faites? — Oui. — Vous voyez bien que vous tournez les mains? — Oui; arrêtez-les moi. — Vous le rappellerez-vous tout à l'heure? — Oui. — Je lui arrête les mains. Je lui demande alors : Vous souvenez-vous de ce que vous faisiez tout à l'heure? — Quoi? — Vous ne vous rappelez pas que vous tourniez les mains et que vous ne pouviez pas les arrêter? — Non.

Mais ce ne sont pas seulement des actes ou des hallucinations simples qui, après avoir été suggérés à l'état de veille, peuvent être ainsi oubliés; le même phénomène s'observe pour des actes plus longs et plus complexes.

Mlle A... E... venait d'arriver chez M. Liébault. A peine entrée, je lui dis : Dans une minute, vous irez changer de place les deux bustes (Thiers et Béranger) qui sont sur cette étagère. Au moment dit, elle exécute l'acte suggéré et ne se le rappelle plus un instant après. Mme H... A... qui est entrée avec elle me dit alors : Oh! moi! je

suis sûre que je ne l'aurais pas fait. — Eh bien! lui répliquai-je, dans une minute vous viendrez prendre un sou dans la poche de mon gilet et vous le mettrez dans la vôtre. La minute écoulée, après un moment d'hésitation, Mme H... A... se lève, introduit sa main dans la poche de mon gilet, en retire un sou et le met tranquillement dans sa poche. Un peu après, je lui dis : Videz donc votre poche. Elle me regarde un peu étonnée; cependant sans faire d'observation, elle vide sa poche, en étale le contenu sur ses genoux, y trouve le sou, le considère un instant et le met dans son porte-monnaie. Ce sou n'est pas à vous, lui dit un des assistants, vous venez de le prendre à M. Beaunis. — Elle ne se souvient de rien et ne paraît pas convaincue du tout qu'il ne lui appartient pas. Je crois inutile de donner d'autres exemples; ceux-là suffisent pour que le lecteur se fasse une idée du phénomène sur lequel je désire appeler l'attention.

Dans certains cas cependant, le souvenir n'est pas aboli aussi rapidement et il subsiste encore pendant quelques minutes; mais j'ai toujours constaté, sauf les exceptions qui seront mentionnées plus loin, que ce souvenir finit par disparaître complètement. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que ces suggestions faites à l'état de veille et ainsi oubliées sont parfaitement remémorées pendant le sommeil hypnotique. Le sujet endormi se rappelle non seulement tout ce qui s'est passé pendant le sommeil provoqué, mais encore il se souvient de tout ce qui lui a été suggéré à l'état de veille, hallucinations ou actes.

Il est donc impossible, et c'est là une conséquence importante des faits précédents, d'assimiler cet état de veille dans lequel les suggestions sont possibles à l'état de veille ordinaire. Il y a là un état particulier tout à fait spécial et qui mérite une étude à part. Cette étude, je la ferai plus loin; aussi je laisse de côté, pour le moment, cette question, sur laquelle j'aurai à revenir tout à l'heure.

Le nombre assez restreint des sujets sur lesquels ont porté mes observations ne me permet pas de généraliser d'une façon absolue les conclusions que je pourrais tirer des faits précédents et je n'oserais pas affirmer que, dans tous les cas, le souvenir des suggestions faites à l'état de veille est aboli et ne peut être retrouvé que dans le sommeil hypnotique; mais ce qui est certain, c'est que pour ce qui me concerne, je l'ai toujours observé depuis que mon attention a été attirée sur ces phénomènes.

Il y a cependant des exceptions. Elles se produisent dans les conditions suivantes. Une première catégorie d'exceptions se rencontre quand les suggestions (qu'elles soient faites à l'état de sommeil ou à

l'état de veille, peu importe), quand les suggestions, dis-je, doivent avoir leur réalisation, non immédiatement, mais à longue échéance. En voici quelques exemples. Je dis à Mlle A... E... (suggestion faite à l'état de veille) : Cette après-midi, vous dormirez cinq minutes toutes les heures. La suggestion se réalise et le lendemain elle se rappelle très bien qu'elle a été surprise toutes les heures par le sommeil et que chaque fois elle a dormi cinq minutes, comme l'a constaté du reste son amie, qui travaillait dans la même pièce qu'elle. On dit à un sujet : Vous viendrez me trouver tel jour, à telle heure; il vient à l'heure dite et se souvient parfaitement après de sa visite. Pour les rêves suggérés, il en est de même. On suggère à Mlle A... E... que, la nuit suivante, elle rêvera qu'elle pêche à la ligne et qu'elle prend beaucoup de poisson. Le rêve a lieu comme il avait été dit, et le lendemain matin, elle se rappelle fort bien tout ce qu'elle a rêvé et nous raconte les incidents et les détails de la pêche qui lui a été suggérée. Il semble que la perte du souvenir ne s'étende qu'à un certain laps de temps (plus ou moins long et à déterminer) après l'intimation de la suggestion.

Je passe maintenant à un autre côté de la question. La mémoire est-elle surexcitée dans le somnambulisme provoqué? Cette surexcitation a été observée, comme on sait, dans le somnambulisme naturel, et je ne m'arrêterai pas à répéter les exemples qui se trouvent partout, tel que celui de cette servante de curé qui parlait hébreu dans ses accès de somnambulisme. Dans le sommeil hypnotique, il est incontestable que cette surexcitation existe et j'en ai cité un cas au début de cet article; on a vu que les sujets, pendant le sommeil provoqué, se rappellent avec une très grande précision des détails de leur existence qui leur échappent complètement à l'état de veille. Mais il faut faire une distinction. Dans la mémoire, il y a deux choses : il y a d'abord la facilité avec laquelle une impression quelconque se fixe dans le cerveau et il y a ensuite la facilité avec laquelle cette impression, une fois fixée, revient à la conscience ou autrement dit, ce que les Anglais appellent la *recollection*. Cette seconde aptitude est évidemment augmentée dans le sommeil hypnotique. Pour la première, je ne saurais être aussi affirmatif. J'ai essayé plusieurs fois des expériences sur quelques somnambules pour décider la question et en particulier sur Mlles A... E..., Louise D..., et sur Mme K.... Je leur lisais, pendant le sommeil provoqué, une série de chiffres ou de lettres que je leur faisais répéter soit pendant le sommeil, soit après le réveil, en leur suggérant de les retenir, et je n'ai jamais obtenu de résultats dignes d'être mentionnés. La mémoire (fixation des impressions) ne m'a pas paru

être différente de ce qu'elle était à l'état de veille. Peut-être en multipliant les exercices, en agissant par des suggestions énergiques et répétées, arriverait-on à un résultat favorable, et je me propose, si j'en rencontre l'occasion, de reprendre ces expériences; mais elles demandent beaucoup de temps et de patience de la part des deux personnes en jeu, et bien des obstacles s'opposent à ce qu'elles soient continuées avec la suite et la précision nécessaires dans une matière aussi délicate.

Mais s'il est difficile d'accroître la mémoire d'une façon générale, c'est-à-dire de faire qu'un sujet dont la mémoire est habituellement lente et paresseuse retienne facilement une série de chiffres, une page de prose, une tirade poétique, on peut, avec la plus grande facilité, la surexciter *localement*, si je puis m'exprimer ainsi, c'est-à-dire en portant, par suggestion, l'attention du sujet sur un point déterminé; on pourra, par exemple, donner à un sujet une *idée fixe*, celle d'une lettre, d'un mot, d'un air de musique, de façon qu'il ne puisse parler, écrire, chanter que d'après l'idée fixe qui lui aura été suggérée. Il y a là, dans l'ordre intellectuel, quelque chose de comparable à la contracture qu'on peut déterminer dans un muscle par suggestion ou mieux encore à ces mouvements automatiques que le sujet ne peut arrêter dès qu'on les lui a suggérée.

On sait, depuis les recherches de Braid et Durand, de Gros (Dr Philips) et on en trouve des exemples nombreux dans les mémoires de Ch. Richet, Bernheim, Liégeois, etc., avec quelle facilité on peut déterminer par suggestion des pertes partielles ou totales de la mémoire. L'amnésie provoquée est un des chapitres les plus curieux et les mieux étudiés de l'hypnotisme. Aussi ne m'y arrêterai-je pas. Ces faits sont bien connus aujourd'hui. C'est ainsi qu'on peut faire oublier à un sujet les voyelles, les consonnes, telle voyelle ou telle consonne déterminée, les nombres, l'empêcher de compter jusqu'à un chiffre donné, lui enlever la notion des substantifs, des noms, de son propre nom, lui faire oublier des périodes entières de son existence, abolir en lui la notion de la personnalité, provoquer même, comme l'a fait M. Liégeois, la perte totale de la mémoire. Les amnésies partielles peuvent porter sur les plus petits détails, sur les faits les plus insignifiants, comme sur les notions les plus complexes et les plus abstraites. L'hypnotisme permet de reproduire à volonté et instantanément toutes les formes des troubles de la parole qui ont été si bien étudiées dans ces derniers temps, et on peut les reproduire avec une variété que la clinique ne connaît pas et qui n'a d'autre limite que la volonté de l'hypnotiseur. Si l'on admet que tous nos souvenirs ont leurs conditions d'existence dans des cellules ner-

veuses et dans des groupes de cellules, et il est difficile de ne pas en venir là, on pourrait dire qu'on paralyse par suggestion telle ou telle cellule ou tel ou tel groupe cellulaire comme on paralyse un muscle ou un membre.

Pour terminer ce qui concerne la mémoire, il me reste à parler de cette *mémoire inconsciente*, comme l'appelle Ch. Richet, grâce à laquelle un acte suggéré pendant le sommeil s'accomplit au moment fixé par l'hypnotiseur, alors qu'à son réveil le sujet ne se souvient de rien. On trouvera des exemples de ces suggestions à longue échéance dans les mémoires de Ch. Richet, Bernheim, Liégeois, etc., et je pourrais y ajouter mes observations personnelles. M. Liégeois a fait une suggestion à *cent* jours de distance, et elle se réalisa avec une précision mathématique [1]. « Ce qu'il y a de remarquable, dit Ch. Richet, c'est cette conscience absolue qui fait que, même à une très longue distance de temps, un souvenir persiste, quoique la personne qui se souvient ne sache pas qu'elle se souvienne;.... c'est un souvenir ignoré. »

Il en est bien de même, à un certain point de vue, dans l'état ordinaire. Les connaissances acquises, les faits, les images, les idées existent dans notre cerveau, et nous n'en avons nulle conscience pendant des mois, des années, parfois même des périodes entières de notre existence. On prononcera devant nous le nom d'une personne que nous aurons connue étant enfant, d'un camarade de collège par exemple, et après quarante ans, ce nom qui nous revient à l'esprit réveille en nous toute une série de faits, d'images, d'idées qui dormaient dans notre souvenir, qui n'y avaient jamais reparu depuis et ne s'y seraient peut-être jamais développées, si ce nom n'avait frappé notre oreille.

Mais il y a entre cette mémoire inconsciente ordinaire et la mémoire inconsciente de l'hypnotisé, une différence capitale. Toutes nos connaissances, toutes nos acquisitions qui dorment ainsi dans notre cerveau *peuvent*, à un moment donné, être retrouvées et reparaître. Nous avons oublié un nom; nous le cherchons en vain quoique nous l'ayons sur les lèvres, il nous échappe obstinément; puis à un moment donné, il nous revient, il nous saute à l'esprit, ramené par une consonnance, une association d'idées ou par toute autre cause dont nous n'avons parfois pas même conscience. Chez l'hypnotisé, il n'en est pas de même. Je lui suggère pendant son sommeil que dans dix jours, à cinq heures par exemple, il ouvrira

1. Depuis que cet article est écrit j'ai vu se réaliser à jour fixe une suggestion que j'avais faite *cent soixante-douze* jours auparavant.

un livre déterminé à la page 25; l'idée d'ouvrir le livre à cette page existe dans son esprit; elle y existe tellement puissante qu'à l'heure dite il ne pourra pas faire autrement que de l'ouvrir; et cependant cette idée ne peut lui revenir avant l'époque fixée; il a beau savoir qu'une suggestion lui a été faite en le prévenant d'avance; on peut lui mettre devant les yeux le livre en question ouvert à la page 25; l'idée reste dans le cerveau sans se développer, inerte, jusqu'au moment déterminé d'avance; mais alors elle surgit instantanément dans l'esprit et fatalement se réalise en acte. On dirait un mécanisme disposé pour produire à heure fixe un mouvement comme un mécanisme d'horlogerie. Il y a là un caractère essentiel, distinctif. *La suggestion faite ne se réalise qu'à l'heure dite et ne peut se réaliser avant*, même quand les associations qui devraient la réveiller avant ont lieu. On ne trouve aucun fait analogue dans l'état ordinaire. Ces faits sont évidemment bien embarrassants, et il est bien difficile d'en donner une interprétation satisfaisante.

Mais ces faits ne sont pas les seuls. Tous les observateurs qui se sont occupés de cette question ont constaté avec quelle précision se fait, chez les somnambules, l'appréciation du temps. Vous dites à un sujet : Vous dormirez cinq minutes, dix minutes, une demi-heure, et le sommeil dure exactement le temps prescrit. Dans les suggestions à longue échéance, cette appréciation du temps est encore plus remarquable. Je transcrirai à ce propos un passage de Paul Janet dans la *Revue politique et littéraire*.

« Ce qui m'étonne dans ces faits, ce n'est pas de voir imprégnée et persistant dans le souvenir une image dont on n'a pas conscience; les faits de mémoire inconsciente et automatique sont aujourd'hui trop nombreux et trop constatés pour être l'objet d'un doute. J'admets, en outre, que ces souvenirs ignorés, comme les appelle M. Ch. Richet, puissent se réveiller à une époque quelconque, suivant telle ou telle circonstance. Je comprendrais encore le retour, même à une époque fixe, de ces images et des actes qui en sont la suite, si l'opérateur les associait à l'apparition d'une sensation vive; par exemple : « Le jour où vous verrez M. un tel, vous l'embrasserez », la vue de M. un tel devant servir de stimulant au réveil de l'idée. Mais ce que je ne comprends absolument pas, c'est le réveil à jour fixe, sans autre point de rattache que la numération du temps, par exemple dans *treize jours*. Treize jours ne représentent pas une sensation, c'est une abstraction. Pour rendre compte de ces faits, il faut supposer une faculté inconsciente de mesurer le temps. Or, c'est là une faculté inconnue. Ici la filière des analogies est complètement rompue. Tout s'expliquait jusque-là par

les lois de l'association des idées, des images et des mouvements; mais nous faisons ici un saut brusque. Aucune association ne peut ici expliquer le fait de compter treize jours sans le savoir. Nous sommes sur la pente des facultés mystérieuses du magnétisme animal. La théorie suggestive proprement dite est ici en défaut » (p. 204).

J'aurais plusieurs remarques à faire à propos de ce passage. La première et la plus générale, c'est que l'impossibilité de comprendre ou d'expliquer un fait ne prouve rien contre la réalité de ce fait. Que de phénomènes de tout ordre en sont encore à attendre leur explication. Or, le phénomène sur lequel M. Paul Janet fait des réserves qui équivalent presque à une négation, appartient aux faits les mieux démontrés et les plus connus de l'hypnotisme, faits qu'on peut reproduire avec la plus grande facilité. Une remarque plus importante est la suivante. Treize jours, dit M. Paul Janet, ne représentent pas une sensation; *c'est une abstraction.* Cette opinion ne me semble pas pouvoir être admise. *Un jour* n'est pas une abstraction, tant s'en faut. Cette idée représente une série d'impressions déterminées, produites par les agents extérieurs (lumière, température, état hygrométrique, etc.) sur notre organisme et qui amènent dans cet organisme des réactions de divers ordres. *Un jour* est donc, en réalité, non pas une sensation, mais une succession de sensations et de réactions inconscientes. A la périodicité des jours, des semaines, des mois, des saisons, correspondent des variations organiques périodiques, qui, dans certaines conditions, peuvent acquérir assez d'intensité pour constituer une sorte de « faculté inconsciente de mesurer le temps », quoique le mot *faculté* soit un peu trop philosophique pour caractériser une aptitude organique de cette nature. Quoique cette question ait été jusqu'ici fort peu étudiée par les physiologistes, l'observation des faits suffit. Les animaux ne connaissent-ils pas exactement l'heure à laquelle on leur donne habituellement leur nourriture et, s'il y a un retard, ne montrent-ils pas, par leur impatience et leur agitation, qu'ils en ont parfaitement conscience? Chez l'homme civilisé, dans la vie artificielle et compliquée que nous nous sommes créée, cette aptitude n'est plus apparente, mais n'en est-il pas de même de beaucoup d'autres? Quel rôle inférieur jouent, par exemple chez nous, les sensations olfactives, et cependant les sauvages, les Indiens du Pérou par exemple, reconnaissent dans la nuit par l'odorat, la présence d'un étranger à une distance considérable. Du reste, chez l'homme civilisé lui-même, cette faculté inconsciente de mesurer le temps existe encore à l'état latent et peut reparaître dans certains cas; tel est le réveil volontaire à heure fixe qui, malgré les doutes de l'auteur, est un fait bien constaté et qu'il

est impossible de nier. Pourquoi un accès de fièvre revient-il à la même heure tous les jours, tous les deux jours, toutes les semaines, et cela n'indique-t-il pas que la mesure du temps n'est pas une abstraction, mais qu'elle a ses racines et ses conditions dans la vie même de l'organisme? Chez les somnambules chez lesquels les sensations et les impressions peuvent acquérir un degré remarquable de finesse et d'acuité, ne se peut-il pas que cette aptitude, à peine ébauchée à l'état ordinaire, prenne sous l'influence de la suggestion, une intensité et une précision inconnues? Ceci n'est pas une explication, mais grâce à ces considérations, le phénomène ne perd-il pas un peu le caractère mystérieux qu'on serait tenté de lui attribuer?

En terminant ce qui concerne la mémoire dans le somnambulisme provoqué, je ne puis m'empêcher de faire une remarque, spécialement en ce qui concerne les amnésies partielles. Jusqu'ici, la plupart des expériences faites sur des hypnotisés ont porté sur des personnes d'une intelligence plus ou moins développée, mais d'une instruction ordinaire ou au-dessous de l'ordinaire. Il serait intéressant d'étudier la question sur des personnes d'une intelligence supérieure ou ayant une aptitude spéciale, par exemple un artiste, un mathématicien, un philosophe. Qu'arriverait-il si on suggérait à un philosophe hypnotisé qu'il a oublié l'idée de causalité, à un mathématicien la notion de profondeur, à un artiste l'idée du beau? Quels raisonnements, quels calculs, quelles œuvres obtiendrait-on dans ces conditions?

## IV

Je ne veux pas entreprendre ici l'étude complète des suggestions. Cette étude, pour tout ce qui concerne les phénomènes pris en eux-mêmes, a été faite et très bien faite par les divers auteurs qui se sont occupés de l'hypnotisme. Aussi n'insisterai-je ici que sur les faits moins connus ou sur ceux qui ont un intérêt psychologique particulier. Il est surtout trois questions qui, à ce point de vue, méritent une étude approfondie, celle des suggestions à l'état de veille, celle des hallucinations provoquées et celle de la résistance aux suggestions, à laquelle se rattache celle de la volonté et de la spontanéité dans le sommeil somnambulique. Mais avant d'aborder ces trois questions capitales, je dirai quelques mots de divers points particuliers de l'histoire des suggestions.

On sait ce qu'on entend par *suggestions par attitude*, phénomène

découvert par Braid et qui depuis a été reproduit nombre de fois, car c'est un de ceux qui impressionnent le plus vivement quand on le voit pour la première fois. Si l'on donne par exemple au sujet hypnotisé l'attitude de la prière, on lui suggère, sans qu'une parole soit prononcée, l'idée de prière, et on provoque des hallucinations ou des actes en rapport avec cette idée. Il y a donc une liaison intime entre un mouvement, même communiqué, et les pensées et les sentiments dont ce mouvement est l'expression. J'ai pu constater un fait d'un autre genre, mais dans le même ordre d'idées; un résultat analogue peut être obtenu par la simple articulation des mots.

Mlle A... E... étant endormie, je lui dis : A votre réveil, vous direz à votre amie Mme H... A.. : — Je voudrais bien manger des cerises. — Je la réveille au bout d'un certain temps et peu après je la vois s'approcher de son amie et lui parler bas à l'oreille. Alors m'adressant à elle. — Vous venez de dire à Mme H... A... que vous voudriez bien manger des cerises. — Comment le savez-vous? dit-elle toute étonnée. — Je le sais. — Le lendemain, Mme H... A... me dit qu'avant de rentrer chez elle, Mlle A... E... avait acheté des cerises, car, disait-elle, elle avait une envie folle d'en manger. Je ne lui avais suggéré que l'articulation de la phrase; le désir était venu à la suite, preuve de plus de la liaison étroite qui existe dans le cerveau entre l'idée ou plutôt un sentiment, le désir, et les mots qui servent à l'exprimer. Tout se tient : le mot, l'idée, le sentiment; la cohérence est intime entre ces trois choses, comme si toutes les trois avaient leur substratum dans le même centre nerveux. L'expression du désir se confond avec le désir lui-même

Mais pourquoi cette confusion se fait-elle chez l'hypnotisé? A l'état ordinaire, je pourrai répéter vingt fois cette phrase : « Je voudrais bien manger des cerises » sans que le désir m'en vienne réellement; je puis prendre une plume à la main sans avoir le désir d'écrire. La liaison entre le désir et l'expression motrice qui la réalise d'habitude n'est donc pas aussi intime que dans l'état somnambulique. Il semble que quelque chose vienne enrayer l'association ou la transmission nerveuse qui rattache l'expression du désir au désir lui-même, autrement dit le centre moteur au centre sensoriel; il y a là comme une influence d'arrêt qui s'exerce à l'état normal et qui ne s'exerce plus à l'état somnambulique.

Il faut cependant faire quelques remarques sur ce sujet. D'abord dans le cas que je suppose, en prononçant certains mots ou en me plaçant dans une attitude déterminée, j'ai le sentiment que je fais une expérience et que ces paroles, cette attitude ne correspondent

en réalité à aucun désir, à aucun sentiment particulier; c'est un essai que je fais et je sais parfaitement que je fais un essai. Or, qui dit « essayer » dit aussi « ne pas croire d'avance », de sorte qu'en dernière analyse, cela revient à dire que je me mets volontairement dans un état psychologique peu favorable à la manifestation du désir et du sentiment en question. Si, en effet, je cherche à vérifier un fait quelconque, je commence par me mettre en garde contre toutes les causes d'erreur, c'est-à-dire par douter. Le septicisme est la première qualité de l'expérimentateur.

Je ferai encore une autre remarque. A l'état ordinaire, le désir précède l'expression de ce désir et les actes moteurs par lesquels on le réalise; c'est là la marche habituelle du processus cérébral; la transmission nerveuse se fait des centres émotifs aux centres moteurs. Mais la transmission en sens inverse est tout à fait exceptionnelle. Cependant je n'affirmerais pas qu'elle ne peut se faire à l'état ordinaire de veille. Je suis convaincu que si l'on disait à une dévote : Mettez-vous à genoux; l'association entre cette attitude et l'idée de prier ferait monter bientôt la prière à ses lèvres, et si cette phrase, « je voudrais manger des cerises » était répétée dans certaines conditions, par exemple un jour de chaleur, et après une longue marche en plein soleil, je ne répondrais pas que le désir réel ne finit par arriver bien vite. On pourra me dire, il est vrai, que dans de telles conditions, il ne serait même pas nécessaire que les paroles fussent prononcées. Il y a donc, à l'état normal, une liaison intime entre un sentiment, une passion, et les actes moteurs qui les réalisent ordinairement, mais, d'habitude, cette liaison se fait du sentiment au mouvement et seulement dans des cas exceptionnels du mouvement au sentiment. Or c'est un fait général d'innervation que les transmissions nerveuses les plus fréquemment exécutées sont aussi celles qui se produisent avec le plus de facilité et qui sont le plus difficilement enrayées, tandis que, quand ces transmissions ne se font que très rarement, le moindre obstacle peut les arrêter. Quels sont maintenant ces obstacles? Quelles sont ces influences d'arrêt? Il est difficile de le préciser, mais il est très probable qu'il faut les chercher dans les sensations de toute nature qui de la périphérie sensitive aboutissent aux centres nerveux. Je ne saurais aller plus loin dans l'analyse de ces faits qui rentrent dans la physiologie générale de l'innervation et dans l'étude des actions d'arrêt; j'aurai peut-être occasion d'y revenir plus tard. Quoi qu'il en soit, chez l'hypnotisé, chez lequel toutes les sensations sont abolies, à l'exception de celles sur lesquelles porte la suggestion, toutes les causes étrangères qui peuvent agir comme influences d'arrêt ont disparu et le champ reste

absolument libre à l'activité du groupe cérébral localisé sur lequel on a concentré toute la puissance nerveuse du sujet. Cette activité nerveuse est enfermée dans un cercle limité par la volonté de l'bypnotiseur, mais dans ce cercle limité, elle évolue avec une facilité et avec une rapidité plus grandes qu'à l'état ordinaire; rien d'étonnant alors que l'action réciproque des centres moteurs et des centres émotifs s'exerce dans toute sa plénitude, soit dans un sens, soit dans l'autre.

Les *rêves* peuvent être suggérés avec la plus grande facilité pendant le sommeil hypnotique et ces rêves qui se réalisent pendant le sommeil naturel ont la vivacité et la netteté des objets réels. Il m'a semblé, d'après ce que racontent les sujets, que ces rêves suggérés étaient plus nets, plus réels que les rêves ordinaires; ils sont aussi plus réguliers, moins incohérents; leurs péripéties s'enchaînent mieux, et cela se conçoit puisqu'en les suggérant on leur assigne en général une certaine logique; mais il serait aisé, si l'on en avait la fantaisie, de suggérer aux sujets hypnotisables les rêves les plus bizarres et les plus fantastiques. Plusieurs fois déjà des sujets m'ont demandé de leur donner tel ou tel rêve pendant leur sommeil naturel et toujours le rêve s'est réalisé ponctuellement. Un fait plus important et dont l'utilité est plus directe, c'est qu'on peut suggérer au sujet l'*absence de rêves* et procurer ainsi à une personne tourmentée par des rêves fatigants ou par des cauchemars le sommeil le plus tranquille et le repos le plus absolu de la pensée.

La suggestion hypnotique peut porter non seulement sur des sensations et sur des actes, elle a une influence plus haute; elle peut agir sur les passions, les sentiments, le caractère. On peut rendre à volonté un sujet triste, gai, colère, etc.; on peut modifier à son gré et instantanément son caractère moral. J'ai assisté chez mon collègue le Dr Bernheim à une expérience des plus intéressantes à ce point de vue sur une jeune somnambule de son service d'hôpital. En une heure, nous la fîmes passer par toutes les variétés possibles de passions et d'aptitudes intellectuelles, orgueil, colère, affection, douceur, esprit, amour, jalousie, etc,, nous lui fîmes parcourir toute la gamme des sentiments et de l'intelligence; nous la rendîmes tour à tour gaie, sérieuse, légère, travailleuse, bavarde, spirituelle, dévote, etc., et à chaque suggestion nouvelle, c'était une nouvelle scène du plus grand intérêt psychologique. En un mot, on peut jouer de l'âme humaine comme on joue d'un instrument et quelque étrange que puisse paraître la comparaison, tous ceux qui assisteront à un spectacle semblable en reconnaîtront la justesse.

Un fait moins connu et plus important, c'est qu'on peut obtenir

ainsi par suggestion non seulement des modifications *temporaires*, mais des modifications *persistantes* du caractère. Mlle A... E..., qui était anémique et avait des idées tristes, était devenue beaucoup plus gaie depuis qu'elle était hypnotisée (au bout d'un mois); elle constatait parfaitement elle-même le changement qui s'était opéré dans son moral; elle était devenue plus gaie, moins sombre et en même temps, disait-elle, *plus sérieuse*. Le Dr Liébault, qui dans sa longue carrière a eu de nombreuses occasions d'expérimenter sur ce sujet, serait plus compétent que moi pour traiter cette face de la question; mais j'en ai vu chez lui un exemple frappant. M. D... était grand fumeur et en même temps grand buveur de bière, ce qui va souvent ensemble, et cela à un tel degré que sa santé en était réellement compromise et inquiétait sa famille. M. Liébault l'hypnotisa et lui suggéra pendant son sommeil qu'il ne fumerait plus et ne boirait plus de bière; il lui traça en un mot tout un programme hygiénique qui, suivi docilement par le sujet, amena un résultat excellent que toutes les exhortations de sa famille et la volonté même de M. D... avaient été impuissantes à obtenir. Quelques séances d'hypnotisation et la suggestion avaient suffi. Le même effet fut obtenu par le même moyen sur un médecin, très distingué d'ailleurs, mais trop adonné à l'alcool; chez lui aussi quelques séances suffirent; mais au bout de trois mois il retomba dans ses habitudes d'intempérance et je ne sais s'il a de nouveau eu recours au Dr Liébault. On conçoit facilement en effet que, dans les cas invétérés, et quand il s'agit de modifier des habitudes prises depuis longtemps et de changer radicalement le caractère, il faille s'y prendre à plusieurs reprises et continuer pendant longtemps les suggestions hypnotiques. Mais il faut évidemment que le sujet s'y prête un peu lui-même. Je citerai à ce propos un exemple curieux. On amène un jour au Dr Liébault un enfant indolent et paresseux dont on ne pouvait rien faire. M. Liébault l'endormit et lui suggéra de bien s'appliquer et de travailler; tout alla bien pendant quelque temps et l'enfant faisait merveille. Mais au bout de quelques mois les habitudes de paresse reprirent le dessus; les parents voulurent essayer du même moyen, mais on se heurta à un obstacle inattendu; l'enfant ne voulut absolument pas se laisser endormir; il avait travaillé parce qu'il y avait été forcé par la suggestion qui lui avait été faite, mais il avait travaillé à contre-cœur et ne voulait plus s'exposer à recommencer. Il était, comme Figaro, paresseux avec délices et toutes les exhortations de ses parents restèrent sans effet sur lui.

Les cas analogues sont trop peu nombreux jusqu'ici pour savoir jusqu'à quel degré on peut ainsi modifier par suggestion l'état moral

du sujet et le modifier d'une façon persistante; mais les faits que je viens de citer, et il en est d'autres encore, permettent de concevoir de légitimes espérances et peut-être y a-t-il dans l'hypnotisme les bases d'une thérapeutique morale. On sait à quelles déceptions a abouti le traitement moral de l'alcoolisme comme de toutes les autres passions humaines. Sera-t-on plus heureux avec l'hypnotisme? S'il n'est pas certain qu'on réussisse on conviendra du moins, qu'en présence des faits précédents, il est rationnel d'essayer.

La suggestion peut-elle agir aussi sur les aptitudes intellectuelles? Là les faits sont moins évidents et moins nombreux. Cependant le Dr Liébault a obtenu sur quelques enfants des résultats encourageants et je crois que des essais de ce genre devraient être tentés dans les établissements spéciaux dans lesquels sont recueillis les enfants dits *arriérés*. On pourrait aussi essayer dans les asiles d'aliénés sur quelques-uns des enfants faibles d'esprit ou imbéciles qui y sont confondus avec les idiots et qui paraîtraient susceptibles de recevoir une certaine instruction. Pour ma part je suis convaincu que l'hypnotisme deviendra un jour un puissant moyen de moralisation et d'éducation, mais pour cela il y a encore bien des résistances à vaincre et des préjugés à surmonter.

Il me reste un dernier point à traiter, avant de passer à l'étude des suggestions à l'état de veille, c'est celui de la *coexistence des suggestions*. Cette coexistence peut se faire de plusieurs façons dont les observations suivantes donnent des exemples. Victorine L... est à l'état de veille. M. L... place dans sa main un doigt de la main droite de Victorine L... en lui disant : Vous ne pouvez plus retirer votre doigt, il est collé à ma main; elle essaye et fait des tentatives infructueuses pour détacher son doigt. Je fais alors la même chose avec un doigt de sa main gauche et avec le même résultat. Elle ne peut détacher ses doigts de nos mains et rien de plus curieux lorsque nous nous écartons tous deux lentement, de voir ses bras s'étendre comme si on l'écartelait et l'expression singulière de sa figure quand l'écartement est arrivé à son maximum.

On peut aussi donner en même temps une hallucination gaie tandis qu'un autre expérimentateur donne une hallucination triste, et le sujet passe par des alternatives d'émotion qui se reflètent sur sa figure, et quelquefois même la coexistence de deux émotions contraires donne à son visage une sorte d'expression mixte impossible à décrire. Seulement il ne faut pas qu'une des deux suggestions simulanées tende d'une façon formelle à détruire l'autre. Dans ce cas en effet une seule des deux réussit. Ainsi si je dis à un sujet: « Vous être rivé à votre chaise, il vous est impossible de vous lever », et

qu'une autre personne vienne lui dire : « Levez-vous de votre chaise », cette dernière suggestion restera sans résultat.

Cette coexistence de suggestions peut se faire aussi d'une autre façon. Ainsi je puis, dans le sommeil hypnotique, suggérer à un sujet qu'il fera telle chose huit jours après, le lendemain lui suggérer qu'il exécutera un autre acte dans quatre jours, le surlendemain lui ordonner autre chose pour le jour même et toutes ces suggestions se se réaliseront au moment fixé; elles peuvent coexister sans se contrarier mutuellement. Peu importe du reste que ces suggestions coexistantes aient été faites par le même expérimentateur ou par des expérimentateurs différents. Il y a cependant à cela une limite, et, d'après ce que j'ai remarqué, quand les suggestions sont trop nombreuses, elles se nuisent réciproquement. Aussi quand il s'agit d'une suggestion importante, compliquée et difficile à exécuter ou par exemple d'une suggestion faite dans un but thérapeutique, il est prudent de s'en tenir à celle-là seule pour ne pas risquer de l'affaiblir.

## V

Ce n'est pas d'aujourd'hui que les *suggestions à l'état de veille* sont connues et étudiées. Vers 1848, un habitant de la Nouvelle-Angleterre, Grimes, déterminait chez des personnes éveillées toute la série des effets nerveux que les hypnotiseurs (Braid et ses élèves) obtenaient par leur méthode. Le procédé de Grimes, ou l'*électro-biologie*, comme il l'appelait, fut introduit en Angleterre par le Dr Darling en 1850, c'est-à-dire à une époque où les expériences de Braid étaient entrées dans le domaine public. Carpenter, dans sa *Mental physiology*, consacre un chapitre à l'*état biologique* (*biological state*) ou *rêverie induite*, comme il l'appelle. Les *biologisés* (*biologized subjects*) doivent être considérés comme éveillés; cependant on trouve toutes les gradations entre cette condition et l'état de vrai somnambulisme. Carpenter étudie les diverses formes de suggestion chez ces sujets; mais au point de vue de la mémoire, il entre dans peu de détails et dit simplement qu'on peut trouver tous les degrés de transition entre la mémoire de tous les faits et la perte de la mémoire, telle qu'on l'observe dans le sommeil hypnotique.

Ces suggestions à l'état de veille ont été surtout étudiées dans ces derniers temps par le Dr Bernheim d'abord, puis par M. Liégeois et à leur suite par un certain nombre d'expérimentateurs. J'en ai fait



moi-même un grand nombre dont quelques-unes sont citées dans le cours de ce travail.

Voici ce qu'écrit sur ce sujet le Dr Bernheim. « Beaucoup de sujets « qui ont été hypnotisés antérieurement peuvent, sans être hypno- « tisés de nouveau, pour peu qu'ils aient été dressés par un petit « nombre d'hypnotisations antérieures (une, deux ou trois suffisent « chez quelques-uns) présenter à l'état de veille l'aptitude à manifes- « ter les mêmes phénomènes suggestifs (p. 57) », et il mentionne les contractures, les mouvements automatiques, des modifications de la sensibilité, des hallucinations, etc. Il n'est même pas besoin, dit-il plus loin, que le sujet arrive à un sommeil profond, et il est des individus chez lesquels les suggestions faites à l'état de veille réussissent, tandis que celles qui sont faites pendant le sommeil sont inefficaces.

Les mêmes observations ont été faites par M. Liégeois (*De la suggestion hypnotique*, etc.). Cet observateur a bien vu que l'état des personnes sur lesquelles on peut produire ainsi des suggestions à l'état de veille a quelque chose de particulier ; je transcris le passage correspondant de sa brochure à cause de son importance : « Ce qui « est surtout très singulier, dans les expériences dont je viens de « parler et qui pourraient, on le conçoit, être multipliées à l'infini, ce « qu'il serait très intéressant d'étudier à fond et de bien caractériser, « c'est l'état du sujet mis en expérience. Il ne présente pas la moindre « apparence de sommeil ; il a les yeux ouverts, les mouvements « aisés, il parle, marche, agit comme tout le monde, il prend part à « la conversation, répond aux objections, les discute, a souvent des « réparties heureuses ; il semble être dans un état absolument nor- « mal, excepté sur le seul point où porte la prohibition de l'expérimentateur (p. 60). » Et plus loin, il continue : « Je ne sache pas qu'on « ait donné encore aucun nom à cet état vraiment bizarre. Le mot de « somnambulisme ne lui convient pas, ce me semble, car ici il « n'y a pas de sommeil ; ne pourrait-on l'appeler *condition prime* « par analogie avec le cas de Félida X... que le Dr Azam, de Bor- « deaux, a appelé *condition seconde* ? »

Ch. Richet a observé aussi un état analogue sur quelques-uns de ses sujets ; mais il donne trop peu de détails pour qu'on puisse en tirer des conclusions précises. Dans un article : *Sur la personnalité et la mémoire dans le somnambulisme*, publié dans la *Revue philosophique*, 1883, n° 3, il s'exprime ainsi :

« Chez ces deux femmes, il n'y a pas, entre l'état de sommeil « magnétique et l'état normal cette différence nette et formelle qu'on « voit dans les livres classiques. Chez elles on peut provoquer pres-

« que tous les phénomènes d'hallucination, sans qu'il y ait de clôture « des paupières et alors qu'est conservée exacte et complète la « notion de la personnalité (p. 211).[1] »

De tous les auteurs qui ont entrevu ou indiqué cet état particulier, c'est M. Liégeois qui, à mon avis, l'a le mieux caractérisé au point de vue psychologique; le tableau qu'il en donne est d'une exactitude frappante. Mais il manque un trait à ce tableau et c'est précisément ce trait qui constitue la caractéristique réelle de cet état spécial; je veux parler de cette perte partielle de la mémoire que j'ai signalée déjà, perte qui ne porte que sur la suggestion qui vient d'être faite, tandis que le souvenir est conservé pour tout le reste. Il y a là une distinction capitale et qui n'a été faite par aucun des observateurs précités.

Il importe avant tout de différencier cet état spécial de certains états qui au premier abord pourraient être confondus avec lui.

On rencontre quelquefois chez certains sujets et j'ai observé le fait chez Mme V..., Mlle A... E... et plusieurs autres, une forme particulière de somnambulisme provoqué. Le sujet s'endort de la façon ordinaire, mais les yeux restent ouverts; sauf cette particularité, ils présentent tous les caractères du sommeil hypnotique tels qu'ils ont été décrits plus haut, et si l'on n'était pas prévenu de la possibilité du fait, on pourrait croire que le sujet n'est pas endormi; j'ai vu continuer ainsi les passes, les injonctions, la fixation du regard, longtemps après que le sujet était tombé dans le sommeil hypnotique et cela peut arriver facilement aux hypnotiseurs novices, mais quand on connaît ce phénomène, il est impossible de s'y tromper; la fixité du regard, l'immobilité absolue, le calme impassible de la figure indiquent de suite que le sommeil est arrivé et il est facile

1. Il m'est impossible, dans une étude de cette nature, de m'étendre autant que je le désirerais sur certaines questions. Il est cependant un point sur lequel je dois m'arrêter un instant. Ces suggestions à l'état de veille sont très vivement attaquées par M. Paul Janet dans ses articles sur les suggestions hypnotiques de la *Revue politique et littéraire.* « Les faits de ce genre, dit-il, en parlant des expériences de M. Liégeois (p. 202), dépassent de beaucoup tout ce qui est contenu dans les faits précédents. Nous ne voulons ni les affirmer, ni les nier, mais ce que l'on peut dire, c'est qu'ils sont présentés sans aucun égard aux exigences rigoureuses de la méthode scientifique et de l'observation médicale. » La phrase est un peu dure, mais ce qui est plus grave, c'est qu'elle n'est pas juste. Je n'ai pas à défendre M. Liégeois; mais ce que je puis affirmer, pour l'avoir vu et pour l'avoir fait moi-même nombre de fois, c'est que ces suggestions à l'état de veille se réalisent avec la plus grande facilité et que les expériences *mal faites et grossièrement conduites* dont parle M. Paul Janet sont absolument vraies, non seulement *en gros*, mais dans tous leurs détails. Je suis convaincu que M. Paul Janet, s'il assistait à quelques-unes de ces expériences au lieu de les apprécier du fond de son cabinet de travail, bifferait spontanément le passage que j'ai reproduit plus haut.

de s'en convaincre en faisant quelques expériences très simples telles que celle de l'attitude cataleptique des membres ou des mouvements automatiques. Cet état ne se distingue en rien du sommeil hypnotique, sauf par l'ouverture des yeux.

L'état de *fascination* décrit par le Dr Brémaud (*Société de biologie*, 1883, séance du 27 octobre) me paraît se rapprocher beaucoup de ce sommeil somnambulique les yeux ouverts. Dans cet état, caractérisé entre autres choses par l'ouverture des paupières et la fixité du regard, le sujet, dit le Dr Brémaud « a quelquefois conscience de son état et entend confusément ce qui se dit autour de lui ». Il n'y a là, à mon sens, qu'une forme de somnambulisme provoqué, due très probablement à ce que le sujet n'est pas encore arrivé au sommeil profond.

L'état décrit par le Dr Liébault sous le nom de *charme* se rapproche un peu plus du phénomène que nous étudions ici. « Parmi les « sujets que l'on veut endormir, dit-il dans son livre *sur le sommeil* « (p. 32), on en trouve qui arrivent seulement dans un engourdisse- « ment très curieux et désigné sous le nom de *charme*; ceux-ci pen- « sent encore activement et ont une conscience assez nette du « monde extérieur; mais si on leur affirme par exemple l'impossibi- « lité de parler, de faire certains mouvements, voire même de sentir, « ou si on leur suggère l'idée d'actes absurdes, leur attention déjà « sans ressort s'immobilise complètement sur les idées imposées, « leur esprit les adopte et l'organisme obéit; ce sont de vrais auto- « mates placés sur la limite de la veille et du sommeil. »

En résumé, il résulte des faits qui viennent d'être exposés qu'on peut déterminer chez certains sujets un état particulier qui n'est ni le sommeil hypnotique ni la veille. Cet état se distingue du sommeil hypnotique par plusieurs caractères ; le sujet est parfaitement éveillé, il a les yeux ouverts, il est en rapport avec le monde extérieur ; il se rappelle parfaitement tout ce qui se dit ou se fait autour de lui, tout ce qu'il a dit ou fait lui-même; le souvenir n'est perdu que sur un point particulier, la suggestion qui vient de lui être faite; c'est par là et par la docilité aux suggestions que cet état se rapproche du somnambulisme. Ces deux caractères sont du reste les seuls qui le distinguent de l'état de veille ordinaire. Le nom de *condition prime* que M. Liégeois propose de lui attribuer ne me satisfait pas beaucoup, car il n'indique rien qui rappelle les caractères distinctifs de cet état et je préférerais le nom de *veille somnambulique*, malgré la contradiction qui existe entre les deux termes [1].

1. Les médecins emploient le terme *coma vigil;* le mot *somno-vigil* a été aussi employé par quelques magnétiseurs.

En quoi consiste cet état de *veille somnambulique*? Comment est-il produit? A quelle modification cérébrale correspond-il? Autant de questions insolubles pour le moment; la seule chose certaine, c'est qu'il constitue un état à part, qui ne peut être confondu ni avec le sommeil hypnotique ordinaire, ni avec l'état de fascination du Dr Brémaud, ni avec le *charme* du Dr Liébault, et pas plus avec le sommeil hypnotique incomplet tel qu'il s'observe sur certains sujets. Ce n'est pas à dire pour cela qu'il y ait une différence tranchée, radicale, entre la veille somnambulique et le sommeil somnambulique, bien au contraire, et il est probable qu'on trouverait tous les degrés de transition quoique je ne les aie pas observés; mais ce n'en est pas moins une chose utile que de caractériser et de différencier les deux termes extrêmes de la série. Ne faisons-nous pas autre chose dans toutes nos classifications scientifiques, que de négliger volontairement les termes intermédiaires, pour fixer l'esprit sur des catégories bien nettes et bien tranchées qui servent de points de repère et permettent à notre intelligence de se retrouver dans l'infinie multiplicité des faits?

## VI

Les *hallucinations suggérées* représentent un des chapitres les plus intéressants de l'histoire de l'hypnotisme. Les hallucinations sensorielles ont été le plus étudiées et on en trouvera des exemples nombreux dans tous les auteurs, spécialement pour les hallucinations de l'ouïe et de la vue. Aussi n'insisterai-je que sur certains points qui ont été laissés de côté par la plupart des expérimentateurs.

Le premier point concerne la *netteté* des hallucinations provoquées, spécialement des hallucinations de la vue. On peut se demander si ces hallucinations ont le caractère et la netteté des sensations produites par les objets extérieurs. Quand je suggère à un hypnotisé la vision d'un chien, par exemple, l'image du chien est-elle aussi nette que la réalité? Je ne connais pas d'expériences faites en vue de résoudre cette question. Pour arriver à un résultat, voici le moyen que j'ai essayé. Je suggérais à l'hypnotisé qu'il voyait un dessin représentant un objet ou un animal quelconque sur un papier blanc que je lui présentais et je lui disais de suivre exactement avec un crayon les contours de l'objet que je lui avais suggéré, d'en faire en un mot un véritable calque. Le moyen me paraissait excellent en théorie, mais en pratique je me suis heurté à certaines difficultés. Si

le sujet ne sait pas dessiner du tout, il peut être trop maladroit pour faire même le calque d'un dessin; s'il sait dessiner au contraire, il pourra, et cela de très bonne foi, dessiner l'objet qui lui a été suggéré, non tel qu'il le voit en réalité, mais tel que son imagination le lui figure, autrement dit rectifier et préciser, grâce à son habitude du dessin, l'image vague que la suggestion lui fait apercevoir. J'ai fait quatre expériences dans ces conditions et j'en donnerai brièvement les résultats. La première a été faite sur Élisa F...; c'est une paysanne assez fruste, très maladroite en fait de dessin et c'était probablement la première fois qu'elle se livrait à cet exercice. Je lui suggérai qu'elle verrait sur le papier un chien couché et qu'elle devait, à son réveil, en suivre tous les contours comme si elle calquait. Elle le fit avec beaucoup de peine et n'arriva qu'à produire un dessin informe dans lequel il eût été bien difficile de reconnaître un chien. La seconde expérience fût faite sur Mlle A... E... qui ne sait pas du tout dessiner; je lui suggérai un polichinelle; résultat à peu près nul. Dans un troisième essai avec Louise D..., les résultats furent un peu moins mauvais; je lui avais suggéré un oiseau; j'obtins un dessin très informe dans lequel cependant quelques traits rappelaient l'animal suggéré. Comme expérience de contrôle, je lui fis calquer un dessin représentant un chien, ce dont elle s'acquitta à peu près convenablement, puis je lui dis de dessiner d'idée et sans modèle un oiseau; elle me fit un dessin très grossier, mais dans lequel on reconnaissait pourtant un oiseau et dont les proportions étaient assez bien gardées. Enfin le quatrième essai eut lieu avec Mme H..... A..... Celle-ci n'a pas appris à dessiner, mais a assez de goût et des dispotions naturelles; je lui suggérai un chien debout et de profil; cette dernière fois, le résultat fut meilleur et j'obtins un animal un peu lourd de formes, mais pas trop mal exécuté. Mais la question est toujours de savoir si elle a réellement suivi les contours de l'image que je lui avais suggérée ou si, ayant dans l'esprit l'idée d'un chien, elle l'a dessiné simplement tel qu'elle le concevait sans le calquer fidèlement sur l'hallucination suggérée. Il est difficile de résoudre la question d'une façon définitive et il y aurait peut-être lieu de reprendre l'expérience dans différentes conditions. Mais ce qui me paraît en résulter jusqu'ici, c'est que l'hallucination suggérée n'a pas la réalité et la netteté d'une image objective. et que l'imagination du sujet y joue très probablement un grand rôle. Je comparerais l'hallucination visuelle à la vue d'ensemble qu'on a d'une personne ou d'un objet sur lequel on jette un regard en passant; on a l'impression de l'ensemble, mais les détails nous échappent.

Il est possible cependant que, par l'exercice, les hallucinations de

la vue acquièrent la précision de la réalité. Dans le rêve, il semble parfois en être ainsi, du moins chez certains individus, car ce n'est pas le cas chez moi, et chez les aliénés, les hallucinations atteignent sans doute cette même netteté. Chez les somnambules on pourrait probablement arriver au même résultat en suggérant la même hallucination à plusieurs reprises et en y insistant; mais je ne voudrais pas tenter cette expérience qui à mon avis ne serait pas sans danger. Il est bien rare en effet qu'une suggestion réussisse pleinement la première fois qu'on l'essaie sur le sujet. On suggère pendant son sommeil à M. H... qu'à son réveil, il verra un évêque dans l'angle de la pièce. A son réveil, comme il ne regardait pas dans le coin désigné, on lui dit : Regardez donc dans ce coin. Il dirige ses regards de ce côté et ses yeux prennent l'expression qu'on a, quand on voit quelque chose sans bien distinguer ce que c'est. — Que voyez-vous là? — Je ne sais pas trop; quelqu'un. — Qui? — Je ne sais pas, et il continue à regarder d'un air un peu étonné. — Comment est-il habillé? — Il a des habits en or. — Qui est-ce? — Il a une mitre; ah! c'est un évêque. La vision était évidemment peu nette et ne s'est dégagée que peu à peu pour atteindre toute son intensité. C'était la première fois qu'une suggestion de la vue lui était faite.

La netteté paraît beaucoup plus grande pour les hallucinations de l'ouïe. Dans ces hallucinations qu'il est si facile de produire par l'hypnotisme, les sujets entendent distinctement les paroles et ces paroles ont un sens très précis. On sait combien ces hallucinations sont fréquentes chez les aliénés et avec quel irrésistible automatisme ils accomplissent les actes les plus criminels, quand les *voix* qu'ils entendent les leur commandent.

Les hallucinations peuvent porter aussi sur les sensations internes, la sensibilité musculaire, les besoins. Rien de plus facile que de suggérer à un sujet toutes sortes de sensations viscérales, de douleurs internes, de lui donner faim ou soif à volonté, de le faire brûler ou grelotter, etc. ; toutes ces expériences sont aujourd'hui bien connues et je ne m'y arrêterai pas. Mais il est une certaine catégorie de faits qui a été laissée de côté; c'est ce que j'appellerai les *hallucinations motrices*. On peut suggérer à l'hypnotisé qu'il fait tel ou tel mouvement, tandis qu'il reste absolument immobile. J'ai suggéré à Mlle A... E... qu'elle valsait dans un bal et l'hallucination motrice était tellement forte que le sujet présentait tous les phénomènes que détermine habituellement la valse. La représentation de l'acte moteur dans le cerveau suffit pour faire croire au sujet que l'acte s'accomplit; c'est donc une véritable hallucination. Un acte qui n'existe pas est considéré comme réel uniquement parce que la

volonté de cet acte existe dans le centre idéo-moteur. Ces hallucinations motrices sont, comme on le sait, très communes dans le rêve.

Combien de temps les hallucinations peuvent-elles persister après le réveil? Les hallucinations de la vue sont celles sur lesquelles on peut expérimenter le plus facilement; on ne peut, en effet, à cause de la gêne que cela procurerait au sujet, donner une hallucination persistante de l'ouïe, du toucher, voire même de l'odorat ou du goût, tandis qu'on peut sans inconvénient lui faire voir par exemple son vêtement d'une autre couleur que celle qu'il a en réalité. Il faut distinguer à ce point de vue le cas dans lequel on précise en la suggérant le temps que doit durer l'hallucination provoquée et celui dans lequel on n'assigne pas de durée précise à la suggestion. Dans le premier cas, l'hallucination dure en général le temps prescrit, du moins si j'en puis juger d'après ce que j'ai observé; il est vrai que je n'ai jamais assigné une bien longue durée pour l'hallucination, craignant qu'il n'y eût à cela quelques dangers. Quand la durée n'en est pas précisée, l'hallucination dure un temps variable, quelques minutes, quelques heures, quelques jours, sans qu'on puisse toujours en déterminer la cause.

La façon dont disparaît l'hallucination suggérée mérite aussi l'attention; elle ne disparaît pas en bloc, tout d'un coup, mais elle s'éteint graduellement et quelquefois par fractions pour ainsi dire. En voici un exemple. Le samedi 12 juillet, M. Liébault suggère à Mlle A... E... qu'à son réveil elle se verra en robe bleue et qu'elle verra son amie en robe rose (toutes les deux sont en noir); la suggestion se réalise et elle disparaît de la façon suivante. Sa robe lui a paru bleue jusqu'au dimanche soir; le lundi matin elle voit encore son amie avec une jupe rose, mais le corsage de la robe est noir; c'est seulement dans l'après-midi du lundi que l'hallucination disparaît complètement.

Je laisserai de côté les hallucinations *rétroactives* dont l'importance a été si bien mise en lumière par M. Liégeois et j'arrive à un des points les plus curieux de l'histoire des hallucinations, aux *hallucinations négatives*. Je ne discuterai pas ici la valeur du terme et je me contenterai de renvoyer le lecteur à la lettre du Dr Bernheim dans la *Revue scientifique;* le mot du reste importe peu. On sait ce qu'on entend par *hallucination négative*. On peut chez un sujet hypnotisable, par suggestion faite soit pendant le sommeil, soit pendant la veille, frapper d'interdit, pour ainsi dire, un objet ou une personne présente, de telle sorte que cet objet, cette personne soient pour lui comme s'ils n'existaient pas. Il y a dans ces faits quelque chose qui

confond l'imagination plus que dans tous les faits que j'ai étudiés jusqu'ici.

Quand ces hallucinations négatives portent sur des sensations simples, elles sont encore assez facilement explicables. Lorsque je dis à un sujet : Vous ne voyez plus le rouge, on peut supposer qu'une catégorie d'éléments rétiniens (ou d'éléments cérébraux corrélatifs) a été paralysée, de même que lorsque je dis : Vous ne pouvez faire tel mouvement, je paralyse un certain groupe de muscles. Mais faire disparaître une personne qui se trouve là de façon que le sujet ne puisse ni l'entendre, ni la voir, ni la sentir, il y a là quelque chose de plus inexplicable que de faire apparaître une personne absente. Dans ce dernier cas, en effet, on comprend encore qu'une idée dominante puisse acquérir une telle intensité qu'elle se transforme en sensation et détermine ainsi le phénomène hallucinatoire ; mais dans le premier cas une explication du même genre est plus difficilement acceptable.

Mais ce qui est plus étrange encore, c'est qu'on peut faire disparaître une personne *partiellement*. Le sujet ne la verra pas, mais il l'entendra; il pourra la voir et l'entendre, mais il ne sentira pas son contact. On conçoit quelles combinaisons d'expériences, quelles scènes singulières de toute nature on peut imaginer, et il semble qu'on entre là dans le domaine du merveilleux et pourtant ce merveilleux n'est que la réalité la plus exacte et la plus authentique. Ces expériences, tout le monde peut les répéter pour peu qu'il se mette au courant des procédés d'hypnotisation et qu'il agisse sur des sujets convenables. Je me contenterai de donner comme exemple l'expérience suivante que j'ai faite avec M. Liégeois en présence du Dr Liébault et d'un certain nombre de personnes. Cette expérience, très complexe du reste, mérite aussi l'attention à d'autres points de vue.

M. Liégeois suggère à Mme H... A... pendant le sommeil hypnotique, qu'à son réveil elle ne me verra ni ne m'entendra; mais qu'elle sentira quand je la toucherai et qu'elle restera en rapport avec moi par le contact. A son réveil, la chose se réalise. Je me place devant elle, elle ne me voit pas; je lui parle, elle ne me répond pas; je lui prends la main, elle en a parfaitement conscience. Alors j'essaie l'expérience suivante. Je fais des passes devant les yeux de Mme H... A... qui est toujours parfaitement éveilée, cause avec les personnes présentes et voit et entend tout le monde excepté moi. Au bout d'un certain nombre de passes, elle s'endort. Dans ce sommeil elle n'est plus en rapport qu'avec moi; elle m'entend, me répond et ne voit et n'entend plus aucune des personnes présentes;

M. Liégeois lui parle, elle ne lui répond pas; il essaie de la réveiller, impossible. Une fois cet état bien constaté, je la réveille. Elle n'est pas plutôt réveillée qu'elle se retrouve dans le même état où elle était avant que je l'eusse endormie, c'est-à-dire qu'elle ne me voit plus, qu'elle ne m'entend plus, et qu'elle n'est plus en rapport avec moi que par le toucher, tandis qu'elle entend et voit toutes les personnes présentes. Il faut que M. Liégeois lui enlève la suggestion négative pour qu'elle m'entende et me voie de nouveau.

Le même jour je recommence l'expérience avec Mlle A... E... Je l'endors et lui suggère qu'elle n'entendra ni ne verra M. Liégeois. Bref l'expérience suivit la même marche et eut absolument le même résultat que la première fois. Le lendemain les mêmes expériences sont répétées avec la même réussite devant un certain nombre de personnes. Il faut noter que les passes étaient faites à quelques centimètres de la figure du sujet. Je me contente de mentionner cette expérience sur laquelle j'aurai occasion de revenir plus tard.

Dans ces expériences d'hallucinations négatives, on peut toujours, il est vrai, supposer la simulation. Je ne puis ici discuter cette question de la simulation dont j'ai déjà dit quelques mots plus haut. La iconviction ne peut se faire que quand on étudie les faits par soi-même et non par ouï-dire; c'est ainsi que la mienne s'est formée et tout ce que je pourrais dire ne modifierait pas évidemment la manière de penser d'un incrédule. Là encore, comme le dit M. Paul Janet, ce sont les circonstances antérieures qui servent de preuves, et ces preuves, il faut les chercher dans les phénomènes physiologiques de l'hypnotisme que je n'ai pas à étudier ici.

(*La fin prochainement.*) H. BEAUNIS.



# LA FEMME ET LE DROIT

La position économique et juridique de la femme est aujourd'hui une question ouverte. Plusieurs ouvrages considérables, parmi lesquels nous citerons, pour ne parler que de la France, ceux de MM. Legouvé, Dumas, Naquet, Richer et Bridel, s'efforcent de la saisir dans son ensemble, tandis que des réformes partielles s'introduisent graduellement dans les mœurs industrielles et dans la loi. L'importance de ce problème domine de bien haut celle de tous les autres sans exception. Il s'agit proprement de la conception et de la constitution de l'humanité.

Nous ne nous flattons pas d'apporter au débat des lumières nouvelles, résultant directement de nos principes les plus généraux : notre solution était arrêtée dans ses traits essentiels depuis nombre d'années sans que nous eussions lu ce qui s'écrivait sur la matière; puis, lorsque, pressé de parler par un motif de conscience, nous avons voulu réparer le temps perdu, nous nous sommes bientôt assuré que tout ce que nous éprouvions le besoin de dire avait été déjà dit et fort bien dit.

Et pourtant, après quelque hésitation, nous prenons la plume: non seulement les vérités ne trouvent accès dans les faits qu'après avoir été mille fois répétées, mais chaque nouvel interprète les redit dans son langage, avec son accent. Une question d'une portée aussi générale avait dès longtemps sa place marquée dans un recueil philosophique; nous chercherons à l'y ramener à ses éléments les plus simples.

Cependant, lorsqu'il s'agit de traiter isolément une question concrète et pratique, il est impossible de remonter au premier principe de la science, qui devrait être, nous semble-t-il (car sur ce point on est assez loin de s'entendre), la notion même du savoir. La déduction serait trop longue pour un article, et peut-être pour un volume. Il faut nécessairement se faire accorder quelques notions préalables, et l'argumentation, à la supposer bien conduite, n'aura de valeur que



pour ceux qui agréent à ces notions. Celles dont l'emploi nous est nécessaire, les idées de personne et de droit forment la base de nos lois; les conséquences qui en découlent valent donc pour les jurisconsultes et pour les publicistes, quelque peu d'état qu'en puissent faire certains métaphysiciens, tant parmi ceux qui acceptent ce nom que parmi ceux qui s'en défendent. Et nous ne désespérons pas de nous entendre même avec ces derniers. On a beau professer le déterminisme et caser le libre arbitre sous la rubrique d'un surnaturel qui ne mérite pas l'honneur d'une discussion sérieuse; on a beau, suivant jusqu'au bout l'empirisme, résoudre le *moi* dans un phénomène de conscience et donner pour substance unique à la personne un organisme matériel qui s'altère et se renouvelle incessamment; lorsqu'après avoir tout à fait nettoyé le terrain, l'on essaiera d'y bâtir une demeure, lorsqu'il s'agira de consacrer ou de réformer les institutions existantes, de justifier ou de remplacer l'État et le pouvoir de la contrainte qu'il s'attribue avec l'assentiment général, il faudra bien trouver *des équivalents* du droit, de la responsabilité, de la personne, comme on cherche des équivalents pour l'obligation morale; en d'autres termes, il faudra revenir pratiquement à l'obligation, à la responsabilité, à la personne et au droit. Nous conserverons donc à ces termes leur acception familière et nous en userons avec toute liberté d'esprit.

## I

Dans ces explications préliminaires, on a déjà discerné notre conclusion. Il est évident, en effet, que la question des droits de la femme s'absorbe dans la question générale de l'existence du droit et se résout avec elle. Si la loi n'est et ne peut être que la volonté du plus fort, si la comparaison entre ce qui est et ce qui doit être n'est pas légitime, si ce mot légitime n'a pas de sens propre, s'il n'y a pas d'ordre moral et pas de droit, la question philosophique des droits de la femme se réduit à savoir quelle condition il convient aux détenteurs du pouvoir de lui faire, en considérant exclusivement leur propre intérêt. Nous examinerons subsidiairement la question à ce point de vue.

S'il est un droit, au contraire, s'il est un ordre raisonnable, que la volonté raisonnable ait pour devoir de réaliser, la question du droit de la femme est comprise tout entière dans cette question : la femme est-elle un sujet de droit, en d'autres termes, la femme existe-t-elle

pour elle-même, ou existe-t-elle exclusivement en vue d'un autre, dans l'intérêt d'un autre, savoir du sexe masculin?

Nous ne pensons pas que la femme existe pour elle-même; car rien n'existe pour soi-même : comme elle n'est que par l'ensemble nous pensons qu'elle est pour l'ensemble, et particulièrement pour l'humanité, dans laquelle elle est comprise. L'homme aussi, n'étant que par l'ensemble et par l'humanité, trouve la raison et l'objet de son existence dans l'humanité, dont la femme est une partie intégrante. Ni l'homme ni la femme ne peuvent se réaliser complètement que l'un par l'autre et l'un pour l'autre; ils ne se déploient et ne s'affirment tout entiers qu'en se donnant l'un à l'autre. Mais pour se donner, il faut qu'ils s'appartiennent : la charité, qui est la vérité suprême, ne saurait se réaliser que sur le fondement du droit, car la charité, c'est la liberté. Pour accomplir la destination d'amour à laquelle on semble convier la femme, il est essentiel qu'elle ait un droit. Moralement, religieusement, la femme est, ni plus ni moins, mais autrement peut-être que l'homme, un moyen pour le bien général dans lequel son bien propre est compris, et spécialement un moyen pour l'homme. Juridiquement, elle est son propre but, elle est personne.

La femme est une personne, car elle a des devoirs. Ni l'opinion ni la loi ne songent à lui refuser des devoirs; or il ne saurait exister un devoir séparé du droit : le devoir implique toujours au moins le droit de remplir son devoir. La notion de la personnalité n'a pas toujours été clairement discernée, et la personnalité juridique de la femme n'est admise par l'opinion et consacrée par la loi qu'avec des restrictions qui en diminuent singulièrement la portée pratique, mais si tel individu peut être plus ou moins personne au point de vue de la psychologie ou de l'histoire naturelle, la personnalité juridique ne comporte pas cette application de la quantité. Le système contraire est celui de l'esclavage. L'esclavage est le régime suivant lequel des personnes naturelles sont réduites juridiquement à la condition de choses. Aujourd'hui l'esclavage est réprouvé. L'opinion n'admet plus que des êtres naturellement capables d'exister pour eux-mêmes puissent être contraints, par ruse ou par violence, à n'exister que pour autrui. Bien que la guerre de peuple à peuple subsiste encore à titre de fait juridique, l'esclavage des prisonniers faits à la guerre ne trouve plus de défenseurs; les travaux forcés ne sont admis en civilisation qu'à titre de pénalité s'appliquant au crime. L'inégale capacité des races humaines à se gouverner, que tant de siècles encore après Aristote, on invoquait en faveur de l'institution servile, n'est guère contestée en point de fait, mais ne paraît plus suffire à légitimer la conclusion qu'on en tirait autrefois. Et en effet, sans

recourir aux arguments du transformisme contre la permanence des races, on comprend qu'une différence de plus ou de moins, susceptible de dégradations infinies, ne saurait enlever ni conférer la personnalité juridique. Où planter la borne? Aldrige, W. Douglas, Toussaint-Louverture, Moschesch, roi des Bassoutos [1] n'étaient-ils pas naturellement supérieurs à tel de nos innombrables souverains? Nous tous, aux yeux d'un Athénien, se serions-nous pas gens manifestement créés pour la servitude? Le suffrage universel promène le rouleau compresseur sur toutes les provinces de notre civilisation défaillante, et franchement ne prêterions-nous pas sujet à rire en essayant d'asseoir le droit sur la capacité dans un pays béni du suffrage universel? L'infériorité cérébrale n'autorise donc pas plus que l'infériorité musculaire à séparer la personnalité juridique de la personnalité morale, pour refuser la première à des êtres élevés par la nature à la seconde. Si la femme est une personne, elle est juridiquement son propre but, la loi doit la traiter comme telle et lui reconnaître des droits.

Et en effet, nominalement la loi reconnaît des droits à la femme: lorsqu'elle est majeure et célibataire, elle peut même en exercer quelques-uns. Mais ces droits que lui mesure la loi civile ne sont pas des droits véritables. Dans l'état social, dont les besoins matériels et les dispositions morales des individus, la direction générale des volontés forment la condition, la guerre de tous contre tous n'est pas supprimée, mais simplement restreinte et régularisée; la position de chacun s'y trouve constamment menacée par des rivaux, et les seuls droits véritables y sont des droits garantis. Dans l'idéal, la personne serait l'auteur et l'arbitre de sa destinée, et de fait elle l'est encore, mais seulement dans les limites que trace la loi. La compétence de chacun est déterminée par la loi, il ne possède d'autres droits effectifs que ceux qui lui sont conférés par elle. L'équivalent de l'empire à peu près absolu qu'il est contraint d'accorder à la loi sur sa personne réside manifestement en ceci que lui-même est législateur. Telle est la justification du suffrage universel, où la capacité n'entre point en compte. Capable ou non, chacun étant intéressé, chacun prétend donner sa voix au chapitre. Chaque citoyen légiférant pour lui-même et pour les autres directement ou indirectement, on se flattait que tous les législateurs ayant un même intérêt à respecter les droits individuels, ceux-ci seraient garantis par la loi d'une manière à peu près suffisante.

1. Voir sur ce chef, et sur la civilisation des Bassoutos, dont il a pris l'initiative, *Mes Souvenirs*, par le missionnaire français Casalis. Paris, chez Fisbacher.



Dès lors, pour que la femme retrouve dans l'état social, où la majorité commande, l'équivalent de ce droit naturel à disposer d'elle-même qu'aucune violence ne saurait infirmer, il faut qu'elle établisse elle-même sa condition légale; et si l'unité de l'État ne doit pas être déchirée, si l'homme a qualité pour intervenir dans l'établissement du sort de la femme auquel il est éminemment intéressé, il faut que réciproquement la femme intervienne dans la détermination des pouvoirs de l'homme, auxquels elle n'est pas moins intéressée. On peut réserver la question de savoir si la condition juridique d'un sexe doit être absolument pareille à celle de l'autre, ou si ces conditions doivent différer comme leurs aptitudes et leurs fonctions naturelles. De quelque manière que la question soit résolue, il reste que les seuls droits effectifs sont les droits garantis, que les droits politiques sont la seule garantie des droits civils, et que la liberté d'un sexe contraint à recevoir son sort tout fait des mains de l'autre ne sera jamais qu'un congé, son avoir un pécule, sa condition la servitude, et sa personnalité juridique un postulat de la raison dépourvu d'existence effective.

La condition faite à nos sœurs varie suivant les temps et les climats; nous n'avons pas à nous en occuper maintenant; ces différences n'importent point à notre objet. Il y a des servantes maîtresses et des esclaves favorites; de grands empires ont été gouvernés par des femmes, et même avec un certain éclat; mais le fait constant est celui-ci : la loi qui régit la femme est établie absolument sans son concours; tous les droits qu'elle possède sous l'empire des législations les plus libérales sont à bien plaire, et des concessions à bien plaire sont précisément l'opposé du droit. L'individu qui n'est et ne fait que ce qu'un autre lui commande et lui permet d'être et de faire est l'esclave de celui-ci. La classe qui n'est et ne fait que ce qu'une autre classe lui permet d'être et de faire est l'esclave de cette autre classe. Ainsi l'autorité absolue d'une moitié du genre humain sur l'autre est le trait le plus général de sa constitution. L'esclavage de la femme, que nous voyons déployer ses conséquences les plus révoltantes chez les tribus sauvages et chez les nations barbares, subsiste en principe dans toutes nos lois, dont il forme véritablement la base, quoique les conséquences en aient été diversement atténuées et le nom plus ou moins bien dissimulé.

La question des droits politiques de la femme domine absolument tout notre sujet; les lui refuser c'est lui refuser le droit, c'est empêcher sa personnalité d'apparaître, c'est maintenir le principe que la femme n'existe pas pour son propre compte, mais uniquement comme le moyen de continuer, d'enrichir et d'égayer notre propre existence à

nous. On est loin de méconnaître l'importance des réformes préconisées ou même essayées dans le domaine de la propriété, et le plus récemment de l'école, du travail, du mariage et de la prostitution. Possible qu'il convienne pratiquement en certains pays de commencer par ces détails, mais instruction, propriété, industrie, famille, loyer du corps, il n'est aucune question relative au sort de la femme qui n'aboutisse à celle de son droit. Le succès des croisades entreprises par un pur sentiment d'humanité n'est jamais bien considérable; ce n'est pas pour améliorer la condition du sexe, c'est dans leur propre intérêt économique que certaines compagnies, certains ateliers, certaines administrations offrent à l'activité féminine de nouvelles occupations plus ou moins rémunératrices. Les enseignements de de la psychologie et de l'histoire portent à croire que les modifications apportées dans la condition du sexe glabre par des législateurs barbus ne contiendront rien au détriment de la barbe. Ce qu'ils concèderont, s'ils accordent quelque chose d'une certaine valeur pratique, c'est dans leur intérêt qu'ils le feront, et c'est l'harmonie des intérêts des deux sexes dans la sphère économique et juridique qu'il importerait avant tout d'établir à leurs yeux pour faire avancer la société vers la justice.

Pour nous, qui n'avons pas l'ambition d'exercer la moindre influence sur les conseils et ne cherchons ici qu'à préciser la notion des choses, il nous suffit de constater que des changements quelconques apportés par l'autorité exclusive d'un sexe dans le sort de l'autre laissent le dernier sans droit et, soit qu'ils allègent sa servitude, soit qu'ils l'alourdissent, la confirment également.

Aussi l'esclavage des races faibles une fois sorti de la discussion, sinon des faits, par la guerre civile des États-Unis, l'irrésistible logique de l'histoire amenait sur le premier plan l'esclavage du sexe faible. La question des droits politiques de la femme devait se poser, et ne pouvait se poser pratiquement nulle part ailleurs que dans cette race anglo-saxonne, qui par l'étendue de son domaine, par l'accroissement de sa population, par la grandeur de sa richesse et par le puissant réveil de la pensée au milieu d'elle, marche aujourd'hui si résolument à l'avant-garde de l'humanité.

Est-ce par années, est-ce par siècles qu'il faudrait mesurer le temps qui nous sépare d'une solution positive? Nous l'ignorons, nous n'oserions pas même affirmer, en nous fondant sur des considérations scientifiques, la possibilité de la justice ici-bas. Les espérances fondées par d'illustres docteurs sur les vertus miraculeuses du frottement et sur l'adaptation de l'interne à l'externe éveillent en nous un sourire qui n'est pas absolument l'illumination de la foi,

nous ne saurions expliquer la justice et le bonheur en termes de mécanique; nous savons seulement que la justice est impossible dans un ordre fondé sur l'esclavage, et qu'un jour de paix ne luira pas sur l'humanité, tant que l'élément pacifique sera systématiquement éloigné de ses conseils.

Tous n'accorderont pas que cet éloignement soit identique à la servitude. Négligeant ce qui concerne la capacité des citoyens effectifs, questions qui appartiennent entièrement au domaine du relatif et du variable, on dira que la femme n'est pas appelée par la nature à l'exercice du commandement, de sorte que la nature elle-même fait obstacle à son droit abstrait; mais que sa position est fixée et ses droits mesurés dans son propre intérêt par le compagnon de son existence. On dira que si la femme est esclave en barbarie, son sort en civilisation ne peut être défini que par le terme de minorité.

Grande en effet est la différence entre ces deux idées. L'esclave n'existe pas pour lui-même; son maître en dispose dans son intérêt à lui, propriétaire, le mineur en revanche est son propre but, comme il est le but des soins du tuteur, c'est pour le bien du pupille qu'on exige de lui l'obéissance. Mais la distinction est-elle applicable ici? La minorité me semble une condition essentiellement temporaire. Toute minorité perpétuelle devient suspecte, surtout lorsqu'il s'agit d'une classe et d'une institution. Qu'un père ou qu'un époux se dévouent quelquefois au bonheur de l'être placé sous leur autorité, je le veux bien; mais que l'assujettissement légal de la femme ait pour objet positif et premier le bien de la femme elle-même, j'ai peine à le concevoir, quoique j'admette que le législateur lui-même a pu le croire. Contesteriez-vous la sincérité des révérends de Richmond, lorsqu'ils expliquaient comment l'institution domestique assurait aux noirs le maximum de bonheur dont ils sont capables, ou soupçonneriez-vous d'aventure que les Anglais restent en Inde par d'autres motifs que celui d'accomplir leur mission tutélaire envers les Hindous? Vous n'y songez point, car ce serait accuser d'hypocrisie la solennité des déclarations qu'ils ont fait clicher. Hypocrisie, oh! jamais. Mais on peut se faire illusion à soi-même, et d'ailleurs, dans le sujet qui nous occupe, nous ne rencontrons pas toujours des déclarations aussi péremptoires. « Tout pour le peuple, rien par le peuple », disait-on souvent dans certains cercles, il y a soixante ans. Cette maxime serait à l'usage d'un bon roi, peut-être même à l'usage d'une aristocratie éminente par ses lumières et par ses vertus, sur un tout petit théâtre et durant deux ou trois lustres d'exceptionnelle félicité; mais je cherche en vain quelque

exemple sérieux du gouvernement d'une classe exercé sincèrement dans l'intérêt d'une autre classe ou dans l'intérêt égal de tous.

Encore une fois c'est là ce qui explique et peut-être excuse l'étrange gageure, le paradoxe inouï du suffrage universel.... Mais aussi longtemps que le sexe faible reste à l'écart des affaires, le suffrage universel n'existe pas. La loi faite par quelques hommes pour régler la condition des femmes a-t-elle bien pour objet l'intérêt des femmes ou l'intérêt commun de tous les membres de la société? La considération des cas analogues autoriserait une présomption négative. Cette présomption acquiert plus de force lorsqu'on s'aperçoit que le sexe privé des droits de l'autre reste soumis au même fardeau, et que la faiblesse en raison de laquelle on lui refuse toute compétence n'est jamais invoquée à l'effet d'alléger sa responsabilité. La réponse à notre question : minorité ou esclavage, varie peut-être suivant les pays, dont il faudrait comparer les législations. Pour ce qui concerne la France, cette étude est faite, et voici comment un esprit généreux en formule le résultat. « Quand la loi française, dit M. Alexandre Dumas, déclare la femme inférieure à l'homme, ce n'est jamais pour libérer la femme d'un devoir vis-à-vis de l'homme ou de la société, au contraire, c'est pour armer l'homme et la société d'un droit de plus contre elle. Il n'est jamais venu à l'idée de la loi de tenir compte de la faiblesse de la femme dans les différents délits qu'elle peut commettre, au contraire, elle en abuse [1]. »

Quel que puisse être le dévouement que telle femme inspire à tel homme dans un moment donné, le rapport général entre les deux sexes n'est point celui d'un dévouement réciproque, l'impulsion qui les porte à s'unir n'exclut point l'égoïsme, chacun y cherchant la satisfaction de son propre désir. Hors de ces relations, l'antagonisme paraît bientôt, et c'est dans son intérêt particulier que le sexe masculin a réglé tout ce qui concerne l'autre. La personnalité de la femme est reconnue dans la mesure où l'homme trouve son profit à la reconnaître pour la transmission de ses biens et pour l'éducation de ses fils. Celle des filles a pour objet d'augmenter l'agrément de leur société pour les hommes, sans leur permettre de concourir avec eux et d'arriver à l'indépendance. Les droits apparents de la femme ne sont pas de vrais droits, non seulement parce qu'ils manquent de garantie, ainsi qu'on l'a déjà marqué, mais parce qu'ils n'ont pas été constitués dans l'intérêt de celle qui les exerce. La soi-disant minorité du sexe établie par nos Codes occidentaux n'est qu'une servitude mal déguisée; le droit du plus fort règne toujours. Plus

1. *Les femmes qui tuent et les femmes qui votent*, p. 204.



nous examinerions le fait de près, plus nous le verrions confirmer le résultat de la déduction rationnelle : il n'y a pas de justice pour celui qui reçoit sa loi toute faite des mains d'un autre. Aussi longtemps que la nature humaine n'aura pas été transformée jusque dans ses dernières profondeurs, les lois faites exclusivement par un sexe auront son intérêt exclusif pour objet.

Qu'il en soit ainsi dans la société moderne, l'organisation de l'industrie, la discipline des rapports sexuels, la constitution de la famille en offrent partout la preuve et sort au delà du besoin. La critique de ces arrangements au point de vue de la justice n'est pas nécessaire pour des lecteurs qui les connaissent et qui sont exercés à rapprocher les éléments épars d'un problème. Si nous pouvions esquisser d'un trait correct le sort que ferait à la femme une réalisation sincère du droit dans les conditions du possible, notre but serait atteint sans un rapprochement que chacun pourrait faire pour soi-même.

## II

Nous aurions voulu crayonner ce dessin, mais un obstacle nous arrête. Nous ne savons pas ce que demande la justice, et nous ne le saurons pas, aussi longtemps que la femme n'aura pas été consultée. Les nécessités, les aptitudes des deux sexes ne sont pas les mêmes. Jusqu'où vont ces différences? Nous l'ignorons, et nous ne pourrons pas l'apprendre tant que l'éducation des filles sera réglée exclusivement par nos ordres et suivant nos convenances. Jusqu'à quel point ces différences naturelles, que nous mesurons si mal, doivent-elles se réfléchir dans la loi, pour former deux classes de personnalités juridiques avec des droits et des devoirs distincts; nous ne pouvons pas bien le dire; ce que nous savons seulement, c'est que les femmes sont intéressées autant que nous, et plus directement encore que nous, à la solution du problème. Si leur intervention est indispensable pour légitimer cette solution, leur expérience, leur intelligence ne sont pas moins indispensables pour l'élucider. Mais aussi longtemps que justice n'aura pas été rendue à la femme, il n'y aura de justice nulle part; aussi longtemps dès lors que la femme ne sera pas appelée au conseil, aussi longtemps qu'elle n'exerçera pas sa part d'autorité, sa part entière, sa part égale dans la délibération, nous ne pourrons pas déterminer la condition de la justice sociale, et nos anticipations sur cet objet ne possèderont qu'une valeur problématique.

Incapable d'apprécier la différence, puisque nous tournerions dans un cercle d'injustice et d'illusion en essayant de la définir suivant nos lumières viriles, nous sommes forcé provisoirement de la négliger et de nous laisser guider par la justice abstraite, c'est-à-dire par la liberté et par l'égalité. Et nous ne craignons pas trop, au fond, de nous remettre à leur conduite. Sur le plan de l'égalité, la liberté fera saillir les différences, elle en corrigera l'abstraction et finira par lui donner sa juste forme : la réciprocité des droits et des devoirs.

Ainsi, dans le domaine de l'industrie, jusqu'à l'établissement des compromis que l'expérience pourra suggérer au législateur impartial, lorsque ce législateur impartial existera, la justice nous semble exiger que la femme, étant appelée à pourvoir elle-même à sa subsistance en concurrence inégale avec l'autre sexe, toutes les professions lui soient accessibles, y compris les professions libérales et les emplois publics. Ceux qui veulent, en raison de ses fonctions propres et de sa faiblesse, lui interdire tout travail productif ou quelque travail particulier sans assurer d'autre façon sa subsistance, ne méritent pas d'être écoutés. Successivement plusieurs portes autrefois fermées se sont ouvertes ou entr'ouvertes; la justice veut qu'elles le soient toutes. Si quelques fonctions devaient être réservées à l'un des sexes, c'est au plus faible, à celui que la force des choses exclut d'un grand nombre d'autres et qui aura toujours le plus de peine à gagner son pain dans une activité normale. Mais il est inutile d'aller jusque-là : l'intérêt des entrepreneurs et du public fera la distribution. Quant aux exclamations qui s'élèvent à la pensée d'une femme notaire, ingénieur ou professeur, on peut, je crois, les négliger, car enfin si les femmes sont incapables, elles échoueront dans leurs examens, si elles sont moins capables, elles réussiront en moins grand nombre; si les conditions particulières de leur existence les gênent dans l'exercice de la profession choisie, leur clientèle se dispersera, et la leçon ne sera pas perdue pour la génération suivante. Par la force des choses, la femme a toujours possédé quelque compétence dans ce domaine depuis qu'elle n'est plus esclave de plein droit en vertu des lois de la famille. Cette liberté de travailler tend à s'accroître; on peut se flatter avec quelque raison de la voir tôt ou tard pleinement consacrée, suivant les prescriptions du droit naturel. Ici en effet, l'antagonisme direct des sexes n'est qu'apparent : ce ne sont jamais que les ouvriers d'un métier qui se trouvent immédiatement intéressés à écarter la concurrence des femmes, tandis que les consommateurs des deux sexes ont intérêt à la favoriser pour obtenir le produit à meilleur compte. Le moment est encore bien loin où l'émancipation de la femme par le travail mena-

cera le sexe masculin dans ses plaisirs, de sorte que l'obstacle à l'avènement du droit se borne à la résistance active de quelques privilégiés appuyée par les préjugés et par la routine. Ce libre accès aux professions est bien distinct de l'accès aux charges qui confèrent une autorité sur le public, quoiqu'il implique la faculté éventuelle de commander à quelques-uns dans l'intérieur des ateliers ou des bureaux. Quant aux offices publics, aux magistratures, la question rentre dans celle des droits politiques, où des éléments différents sont en jeu : nous en avons déjà parlé, nous pouvons passer.

La faculté d'exercer toutes les professions n'assurerait pas entièrement l'existence matérielle du sexe faible; cependant elle dégagerait plus ou moins les industries féminines où le travail est déprécié par l'excès de l'offre sur la demande, et diminuerait ainsi dans une proportion plus considérable qu'il ne le semblerait à première vue le nombre des filles réduites à l'abandon de leur corps pour subvenir à leur entretien.

Ainsi la question du travail accessible à la femme isolée se rattache naturellement à celle des rapports sexuels et de la famille, problème complexe et difficile entre tous, même pour celui qui poursuit uniquement un idéal de justice réalisable dans les conditions permanentes de l'existence ici-bas, sans égard aux obstacles que les intérêts, les passions et les préjugés pourraient apporter lorsqu'il s'agirait de le faire passer dans les lois et dans la pratique. Peut-être cependant la question se réduirait-elle à des termes assez simples, à n'envisager que le droit pur; mais le point délicat est précisément de savoir si le mariage et la famille relèvent exclusivement du droit pur. Il s'agirait ici d'atteindre à la vérité des choses, tandis que le droit pur ne s'établit guère sans quelque fiction. Le droit s'applique aux rapports des individus, son point de départ est l'individu, qu'il envisage comme un tout libre, et susceptible à ce titre de se lier par des conventions avec d'autres êtres libres et complets comme lui-même. Il considère les individus comme pareils et comme isolés; c'est une abstraction féconde, salutaire, indispensable, mais enfin c'en est une, et cette imperfection devient un danger lorsqu'il s'agit de régler les rapports naturels de la famille. L'individu ne constitue pas un être entièrement séparé des autres; il est le prolongement, la fusion, la combinaison de ses ancêtres, de quelques-uns tout au moins de ses ancêtres; la psychologie le manifeste et la physiologie le démontre. L'être réel s'affirme et se continue dans la succession des générations. L'individu ne forme pas un tout vrai, car aucun individu ne renferme tous les éléments constitutifs de l'espèce. Le représentant complet de l'humanité, la molécule humaine, ce n'est pas l'individu, c'est le couple, et ce



caractère incomplet de l'individu, qu'on peut observer et qu'on doit poursuivre dans tous les domaines, s'atteste irrécusablement dans la reproduction. Comment se flatter d'atteindre le vrai, lorsqu'on soumet à la loi du contrat, qui suppose le libre arbitre, un ordre de faits dominé par la nécessité? Sur quelles bases établir la réciprocité entre des termes dissemblables? Puis, les contractants sont-ils seuls à considérer dans une affaire où des tiers à naître, où le peuple, où l'espèce, où l'avenir sont aussi fortement intéressés? Comment reconnaître à la réflexion individuelle la compétence de régler ce qui se dérobe à la conscience et descend plus avant que la distinction des individus? Confessant ici son impuissance, la raison du raisonneur ne devrait-elle pas s'effacer devant la raison de l'espèce, la coutume, la tradition?

S'il existait sur le sujet qui nous occupe une révélation authentique et assez claire pour se passer d'interprètes, elle serait sans contredit un grand soulagement et un grand secours; mais les révélations ne servent à rien lorsqu'on n'y croit pas; et les interprètes officiels de la tradition chrétienne ont fait dans cette matière un mal dont, après les efforts de plusieurs années, nous ne parvenons point à sonder la profondeur. Les auteurs du dogme catholique ont d'abord fait du mariage un sacrement, intuition sans contredit saine et forte, puisque le sacrement a pour objet d'unir l'homme à son créateur, tandis que le mariage unit l'homme avec lui-même. Mais aussitôt, par une inconséquence inouïe, ils ont déclaré le célibat supérieur au mariage et nécessaire à la sainteté parfaite, ils ont mis du péché dans la reproduction. Ce blasphème insolent impute au Créateur la contradiction la plus cruelle et propose l'anéantissement pour but suprême à la créature, dressant ainsi le lit de toute impureté, car si le mariage n'est jamais exempt de souillure, un peu plus ou un peu moins n'importeront pas. Aucun pessimisme ne saurait aller plus loin dans cette négation de l'ordre où s'anéantit toute pensée.

La Réforme n'a pas consacré cette énormité, mais elle n'a pas sur la question de doctrine qui lui soit propre. Ainsi du côté de l'Église, inutile de chercher.

Les coutumes varient à l'infini suivant les temps et les lieux. D'ailleurs il n'est pas de sujet où le contraste soit plus frappant entre l'idée et le fait, entre les lois et les mœurs; il n'en est pas où la contradiction règne à ce point dans les lois elles-mêmes; il n'en est point où l'état de choses fondé sur la coutume et sur la tradition suscite autant de réclamations et semble gonflé d'autant d'injustice et de souffrances. On a donc beau se défier de soi-même et vouloir se récuser; la question subsiste, elle est ardente, il faut organiser les

rapports sexuels suivant une loi rationnelle, et d'abord il faut chercher cette loi. Mais encore une fois, la loi de ces rapports pourra-t-elle être déduite des principes simples du droit commun? L'idée de la personne, juridiquement égale et semblable à toute autre personne, suffira-t-elle à déterminer les effets légitimes d'une relation contractée entre deux parties différentes en raison même de ces différences, dont on ne tiendrait aucun compte? C'est peu probable. Nous voyons reparaître ici, sous un jour très dur, le vice fondamental de toute notre société. Si les différences physiques et morales entre les deux sexes sont un élément à considérer d'une façon particulière dans l'organisation des rapports de famille, il est bien clair qu'attribuer à l'un d'eux le droit exclusif de formuler la loi de ces relations, c'est refuser à l'autre toute existence morale quelconque, et que se priver ici de ses lumières, c'est se condamner soi-même à la cécité.

Mais, quoi qu'il en soit de la compétence du législateur, il est difficile, pour la raison qu'on vient de rappeler, de soumettre le mariage à la loi générale des contrats. D'ailleurs les contractants ne sont pas seuls en cause. La justice condamne et déclare nulle une convention passée au détriment d'un tiers. Ici la réserve du droit des tiers reçoit nécessairement une interprétation extensive. Les tiers à protéger n'existent pas encore et n'existeront peut-être jamais, mais ils naîtront probablement de l'accord à conclure; les contractants ont l'obligation d'en tenir compte, et dans l'intérêt de sa propre conservation aussi bien que dans l'intérêt privé de ces êtres problématiques, c'est un devoir pour l'Etat d'y veiller. Toute existence humaine résulte d'un acte auquel ont concouru deux personnes, dont l'une peut être individuellement constatée ou plutôt ne saurait rester inconnue sans des précautions et des artifices qui exigent presque nécessairement des complicités, tandis que l'identité de l'autre ne saurait être rigoureusement établie que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles, et déterminée autrement que par des probabilités ou par une fiction légale. Le parent connu est celui dont l'enfant a le besoin le plus immédiat, mais c'est aussi le moins apte à le faire subsister par son travail. En réalité l'enfant a besoin du concours des deux, à moins que l'Etat ne prenne à lui son entretien, tâche à laquelle il ne pourrait suffire. Comment obliger le père à remplir son devoir envers son enfant lorsque le père est inconnu? Comment obliger celui qu'on tient pour tel à ce devoir, s'il ne croit pas à sa paternité? La fiction légale tranche tout cela; mais à quel prix! Le mariage infécond et graduellement abandonné, la courtisane régnant, montant, débordant, inondant tout comme un nouveau déluge, et les enfants naturels, sur la misère et le mépris des-

quels la loi spécule pour assurer le maintien de la famille régulière, voyant leur armée grossir chaque jour. Et encore l'institution ne subsiste-t-elle que par le mensonge. La monogamie est le droit, la polygamie est le fait. Pour s'assurer des héritiers issus de son sang, le mari veut une femme à lui tout seul, sans compter les autres. La fortune, l'honneur, la liberté, la vie de l'épouse sont livrés à son époux afin de garantir l'observation des engagements qu'elle a contractés. La femme voudrait aussi un mari pour elle seule, mais la loi le lui refuse. Le mari s'engage comme elle; seulement il n'est pas lié par sa parole; s'il la viole, on l'en complimente, s'il la respecte, il s'expose aux quolibets. Depuis quelques mois seulement, il est permis à la femme d'invoquer l'infidélité de son mari comme motif de séparation, mais l'inégalité subsiste toujours dans la loi pénale. Si l'on ajoutait les doubles et triples ménages et les infidélités d'occasion aux unions précaires dont les produits restent sans titre aux soins et aux biens paternels, on constaterait que le mariage, *justæ nuptiæ*, tend, au moins en France, à devenir une institution exceptionnelle, essentiellement affectée dans certaines familles à régulariser la transmission des propriétés, dont il forme un accessoire. Les solutions de fait ne suffisent donc pas. Un très grand nombre de pères ne remplissent aucune de leurs obligations envers les enfants qu'ils ont mis au monde, et l'impunité leur est garantie. Pour se résigner à de tels maux, il faudrait s'être assuré qu'il est impossible d'y porter remède.

En s'attachant à la notion générale du droit, qui permet à chacun de faire ce qui lui plaît dans les limites compatibles avec l'exercice de la même liberté chez autrui, tout en rendant chacun responsable de ses actes, on arriverait d'abord, semble-t-il, à des conséquences qui bouleverseraient de fond en comble tout ce qui existe, soit dans les lois, soit dans les mœurs. La prostitution mise à part comme une question spéciale qu'il ne faut pas préjuger, les combinaisons les plus variées deviendraient licites, mais sous la condition d'une publicité qui permît toujours à l'autorité de connaître l'homme ou les hommes tenus ensuite de leurs faits ou de leurs promesses à l'entretien de l'enfant né de telle femme dans un temps donné. Les liaisons secrètes, en revanche, seraient très sévèrement punies, car la justice, contrairement à la loi régnante, n'admet absolument pas qu'il soit loisible d'appeler une créature humaine à l'existence pour la laisser à l'abandon. L'acte de la femme qui se donne ou qui se prête ne relève que d'elle-même, mais en s'exposant à mettre au jour un enfant qu'elle n'est pas sûre de pouvoir entretenir, elle se rend coupable envers lui, et l'infanticide est déjà latent dans sa

faiblesse; son cas est analogue à celui de l'homicide par imprudence. La recherche en paternité, que les jurisconsultes et les législateurs repoussent en principe et sommairement pour des motifs inavouables, se heurte à des difficultés de preuve et de procédure qui en restreindraient beaucoup trop l'application, à peine de ressusciter les abus sous le poids desquels elle a succombé. En accordant une existence légale aux unions à terme, on préviendrait cet inconvénient, sans nuire peut-être sensiblement à la conclusion des seuls mariages pour la vie dignes d'être encouragés, ceux qui seraient formés dans la sincère intention des deux parties d'en observer toute la loi. Les unions temporaires constitueraient un lien sérieux, car quelle qu'en fût la durée, la considération due aux enfants exigerait que le terme en fût prolongé de plein droit jusqu'à ce que l'éducation du dernier-né fût achevée. On assurerait efficacement la conclusion et la publicité des conventions de ce genre, sur lesquelles nous voudrions encore réserver notre jugement, en prononçant que, sauf la preuve du contraire, les époux de fait seront considérés comme ayant eu l'intention de s'unir dans les conditions normales du mariage.

Mais ces conditions normales, quelles sont-elles? Ici mieux peut-être que partout ailleurs, on voit combien il est difficile de séparer pratiquement l'idée juridique de l'intérêt social et de la morale, et comment toutes les institutions humaines sont fatalement des compromis. Au point de vue moral, le vrai mariage, le bon mariage est évidemment le mariage indissoluble: celui qui aime véritablement se persuade qu'il aimera toujours, il veut aimer toujours, il s'offre pour toujours et c'est à ce titre qu'il est accepté. Toute autre proposition aurait été une insulte. Tenir parole à son époux, c'est donc se tenir parole à soi-même. Et si l'amour a fait naître l'amour, si les serments échangés ont été sincères, l'un ne saurait se dégager sans déchirer l'autre. Il n'en a pas le droit, il s'est donné, il ne s'appartient plus, il ne peut pas se reprendre. Le mariage à fin perpétuelle est la seule forme où se puisse espérer cette pénétration réciproque par laquelle deux êtres incomplets se complétant et se corrigeant l'un l'autre arrivent enfin, tardivement, peut-être au soir de la vie, à se connaître eux-mêmes, parce qu'ils se sont réalisés. Nul n'y parvient seul. Nous nous connaissons nous-mêmes quand nous savons ce que nous sommes aux yeux du compagnon de nos loisirs et de nos travaux, de nos douleurs et de nos joies.

Et cette conscience réciproque, cette conscience harmonieuse, c'est le bonheur, le vrai bonheur, le seul bonheur. L'homme de plaisir ne soupçonne pas l'existence du bonheur; pour lui ce mot n'a pas

de sens : ne l'en plaignons pas, puisqu'il n'y peut plus atteindre.

Il y a deux sacrements naturels, la repentance et le mariage. Le lit est saint, l'union des sexes est un sacrement lorsqu'elle s'accomplit dans l'amour; hors de l'amour, elle est mensonge et sacrilège. Posséder ce qu'on aime, aimer ce qu'on possède, mais l'aimer véritablement, et par conséquent, le respecter d'une vénération sincère, que l'ivresse des sens exalte et que le calme des sens n'abaisse pas, c'est l'immortalité dans une heure, un son dont le retentissement se prolonge à travers les années, un éclair qui nous luit toujours. Ce bonheur ne saurait exister en dehors du mariage. L'amour dont il procède n'est pas l'effet d'une passion fortuite ni d'une simple affinité naturelle, l'objet en a subi l'épreuve du jugement, et pour le savourer, cet amour, que nous n'inventons point, il faut en avoir cultivé le germe, il faut avoir travaillé sur soi-même, ce n'est pas l'affaire d'un jour.

Ce mariage, seul vraiment satisfaisant pour un couple digne de représenter l'espèce et capable de l'améliorer, est aussi le meilleur pour les enfants, qui ont besoin de leurs parents fort longtemps, qui ont toujours besoin d'en être aimés, de les aimer, de les savoir heureux et dans l'ordre. C'est le seul propre à fonder la famille en tant qu'institution permanente. Mais une telle consécration réciproque, une si complète fidélité ne sauraient être que volontaires; la loi n'y peut rien. Elles pourraient exister dans un rapport précaire, s'il était deux êtres assez sûrs l'un de l'autre, assez indépendants de l'opinion, assez fiers pour s'unir sincèrement à fin perpétuelle sans faire intervenir la société dans leurs accords. Il n'est donc pas besoin que le législateur impose une forme dont il ne saurait procurer le fond. La seule considération juridique dont il se puisse autoriser pour restreindre la liberté des contrats en cette matière est celle de la sanction indispensable à l'obligation du père, sanction que la publicité des unions à terme procurerait d'une manière bien imparfaite, mais assurément préférable au régime actuel, où cette obligation est absolument méconnue. Quant à la famille comme institution permanente, en dehors du lien qui unit deux générations, nous comprenons que la valeur morale en soit discutée, quoique nous penchions à l'admettre. Au point de vue juridique, elle est contraire à l'esprit de la moderne démocratie, dont le mérite positif fait sans doute aussi question.

L'évidente supériorité du mariage formé pour la vie, loin d'impliquer pour la loi civile une obligation de le garantir exclusivement, n'impose pas même celle de le reconnaître comme contrat régulier. Au point de vue simplement juridique, l'hymen indissoluble soulè-

verait en effet une objection grave et presque insurmontable si les rapports qu'il établit entre les époux doivent rester tels qu'aujourd'hui. On ne saurait employer sa liberté virtuelle sans en dissiper une partie, on ne saurait contracter aucun engagement sans l'aliéner en quelque mesure, et toute société repose sur de pareils engagements. Il ne faudrait donc pas dire d'une manière trop absolue que la liberté est inaliénable, l'État nous prouve fort bien qu'il n'en est rien et nous ne saurions nous passer de lui. Mais si l'État nous est nécessaire, c'est pour assurer le peu de liberté qu'il nous laisse; s'il nous l'enlevait toute entière, il n'aurait plus de raison d'être et nous n'aurions plus de raison pour le soutenir, ou plutôt le supporter serait renoncer à notre qualité d'hommes. L'aliénation complète et irrévocable de la liberté est bien pire que le suicide : nul n'a le droit de l'exiger, nul n'a le droit d'y consentir, puisqu'il se mettrait hors d'état par là d'accomplir des devoirs qui subsistent toujours. L'aliénation même temporaire de notre liberté d'agir a d'autres bornes que la durée, et c'est avec raison que la loi civile prononce toute obligation de faire convertible en obligation de payer. Le seul mariage crée une obligation générale, inconvertible et perpétuelle. Plus ou moins fictif en ce qui concerne l'un des époux, ce sacrifice est pour l'autre accablant, c'est un abandon total de sa liberté personnelle, une promesse d'obéissance indéfinie, dont l'interprétation n'est point laissée à son arbitre. Le serviteur qui part sans congé, l'ouvrier qui déserte l'atelier avant le terme fixé par son contrat ne sont pas ramenés de force au travail abandonné, le mari seul peut requérir la gendarmerie de réintégrer sa femme au domicile conjugal, comme en certains pays la police rejette une fille publique dans sa pension patentée, car c'est de préférence au sexe faible qu'une législation généreuse a réservé les moyens forts. Ainsi le mariage indissoluble, seul état dans lequel l'homme puisse espérer en quelque mesure la réalisation de son être moral, déroge aux principes généraux du droit.

Nous avions prévu qu'il serait difficile de régler les rapports naissant de la différence entre deux êtres complémentaires d'après le principe de l'égalité personnelle, où l'on fait abstraction de toute différence. Cependant l'écart est peut être moins grand qu'il ne semble. S'il ne ferme pas la plaie, le progrès des institutions peut au moins en rapprocher les bords. Et d'abord, quant à la perpétuité, un contrat irrésiliable n'est pas fatalement un contrat vicieux. La dette ne s'éteint que par le paiement; ainsi la charge des intérêts subsiste toujours pour celui qui ne peut pas rembourser le capital, et survit même à sa personne. La faculté d'obtenir le divorce pour

cause déterminée et sérieuse pare aux dangers effectifs de la perpétuité, sans altérer sensiblement le caractère de l'union, moyennant que le juge du divorce ait sur les biens et sur les personnes des époux en litige un droit suffisant pour empêcher que celui qui voudrait divorcer sans titre valable puisse contraindre par ses procédés le conjoint innocent à se porter acteur dans la cause.

Ce qui, dans le mariage actuel, choque principalement la notion du droit, c'est l'obéissance. Ici la femme, placée hors de l'état qui donne la loi par le déni du suffrage, se trouve mise à peu près hors la loi par la loi même. Sa loi, c'est son époux. Dans cette condition normale de la femme, la servitude devient actuelle. Parmi les gens sans éducation, vivant du travail de leurs bras, cet esclavage est très fréquemment un supplice; il peut le devenir dans toutes les conditions sociales. Les voisins qui arrachent aux coups d'un ivrogne une brave femme à demi-morte, n'ignorent pas que la loi même a remis cette victime au tortionnaire et que, si plainte était portée, la loi garantit à l'accusé les moyens d'en tirer vengeance au centuple. Cependant nous touchons au point où la réglementation devient impuissante : la concubine, qui peut s'en aller, n'en reçoit pas moins des horions, et les supporte, parce qu'il faut vivre. La distribution des fonctions dans le ménage tient à la nature des choses, l'autorité de fait y reste aux mains capables de l'exercer, c'est-à-dire à la volonté la plus persistante. Ainsi la femme n'est pas absolument désarmée. Dans un conseil à deux, où la décision ne peut pas être ajournée, il faut bien, semble-t-il, donner double voix à l'un des membres. Même dans les cas graves, où la décision à prendre peut entraîner des conséquences durables, tels que le choix du domicile, celui d'une école ou d'une profession pour les enfants, l'introduction d'un tiers pour départager serait la désorganisation du ménage. Nous ne saurions la conseiller; mais il n'est pas démontré que le mari soit le meilleur arbitre nécessairement et dans tous les cas; la voix prépondérante pourrait appartenir tantôt à l'un tantôt à l'autre suivant les sujets, les personnes et les circonstances. On pourrait exiger, ou du moins permettre, que la convention matrimoniale réglât ces points. comme il arrive déjà pour quelques bagatelles. Il est de toute injustice par exemple, qu'un oisif qui vit sur le bien de sa femme, lui fixe le lieu de sa demeure, plus encore lorsqu'il vit de son industrie, et la loi ne devrait pas permettre cela. Les conflits relatifs aux enfants pourraient être réglés suivants les sexes, ou par l'émancipation des intéressés lorsqu'elle est possible ; bref, en assouplissant la loi, nous croyons qu'on parviendrait à la rendre plus équitable. Quoique les arguments invoqués en faveur de la puissance maritale ne soient

pas sans valeur, ils ne supportent pas le poids des conclusions qu'on en tire, et l'histoire montre que les raisons invoquées après coup pour justifier la loi ne sont pas celles qui l'ont dictée; mais après les corrections dont nous avons marqué la substance, le mariage ne pécherait plus contre le droit.

La question des biens est très complexe. Que la femme ait droit au produit de son labeur, même sous le toit conjugal, cela nous paraît certain, bien que le code en juge autrement Quant à l'héritage, la loi qui fait abstraction des sexes dans sa dévolution fonctionne mal, parce que son apparente équité jure avec les différences qu'elle établit entr'eux dans le mariage. La filiation féminine étant seule constante, la logique demanderait peut-être que la transmission des biens s'opérât exclusivement par les femmes, qui, de plein droit, hériteraient seules, ou du moins en l'absence de testament. Et l'intérêt social semblerait d'abord parler en faveur de cette règle, puisque la production des biens est naturellement l'office du sexe fort, tandis que leur administration et leur conservation convient particulièrement aux talents du faible. Rien n'est plus nuisible aux mœurs, à l'égalité politique et au développement de la richesse que la permanence d'une classe d'oisifs garantis dans leur oisiveté. Les familles qui ne pourraient laisser à leurs garçons qu'un modique fonds de roulement ne lésineraient plus sur leur éducation, et ne craindraient plus autant d'en voir augmenter le nombre. L'énergie, l'initiative, l'intelligence nationales y gagneraient.

Cependant des considérations puissantes militent en faveur d'une solution diamétralement opposée. La liberté, la dignité de la femme, le progrès désirable des générations à venir seraient intéressés à ce que les filles ne fussent point dotées et n'héritassent qu'un viager exigible seulement durant leur célibat. Alors les demoiselles de bonne maison ne subiraient plus les hommages ignominieux des coureurs de dot. Alors les jeunes gens ne pouvant plus compter sur une alliance pour solder leurs folies et les établir dans la société, travailleraient plus vaillamment pour acquérir une position, puis, lorsqu'ils l'auraient obtenue, ils consulteraient leurs yeux, leur raison, leurs sentiments et non leur notaire dans le choix de la mère à donner à leurs enfants. Les mariages d'amour, les seuls dont puisse naître une génération puissante, cesseraient d'être une imperceptible et problématique exception. Les plus belles, les mieux douées, les plus vaillantes seraient les premières appelées aux soins de la maternité; les biens conquis par l'énergie virile seraient conservés par leur sollicitude, le luxe puéril des colifichets où s'absorbe stérilement une si grande partie de travail de l'humanité serait réprimé par

le bon sens des femmes appelées à donner le ton; le sang des races futures serait plus vermeil et leur activité plus féconde — tandis qu'aujourd'hui les premiers ouvriers appelés à faire l'avenir sont le jeune homme libéré du service militaire en raison de ses infirmités et la fille qui apporte sa fortune dans son tablier, celle dont les parents sont morts tous les deux jeunes, celle dont, suivant toute apparence, le sang est le plus vicié. Tels sont les effets combinés du matérialisme de nos mœurs et d'une législation exclusivement préoccupée des droits et des intérêts individuels. Dans son effort même pour être juste envers chacun, elle nuit peut-être à tout le monde.

Ainsi le droit abstrait, qui s'attache exclusivement à la considération des individus, ne suffit pas à tout régler pour le mieux dans le domaine qui nous occupe. Mais c'est uniquement l'idée du droit que nous cherchons à dégager. Nous pouvons donc laisser ouvertes les dernières questions effleurées. Elles se rattachent au problème social de l'héritage et à la compétence de l'état pour le résoudre dans son propre intérêt; ce sujet nouveau n'est pas de ceux qu'il est loisible de traiter incidemment. Le seul palliatif à la lèpre des mariages dits de raison que nous offre une application plus sévère de l'idée juridique pure, consisterait à décourager la chasse à la dot en accordant à l'épouse non seulement la garantie, mais l'administration et la libre jouissance des biens qu'elle apporte, déduction faite d'une part débattue aux frais du ménage commun.

Le mariage, même élargi, ne saurait être l'unique type des relations sexuelles. Partout où la famille se ferme, la courtisane s'assied à sa porte. Mal ou bien, sa présence est inévitable dans une société dont les conditions économiques interdisent le mariage au grand nombre durant les années où le besoin s'en fait sentir avec le plus de force, et n'accordent pas généralement au travail des femmes une rétribution suffisante à leur entretien. Que dit le droit?

Le fait d'accorder l'usage de son corps à plusieurs et d'y mettre un prix ne saurait constituer un délit par lui-même, puisqu'il ne fait tort à personne. Le métier ne relève donc pas directement de la justice; à plus forte raison ne saurait-il priver celle ou celui qui l'exerce de la protection des lois.

Cependant, pour faible qu'elle puisse être, la chance de fécondation rend punissable, nous l'avons dit, celle qui s'expose à mettre au monde un enfant sans père, ou pour mieux dire, elle la rendrait punissable si la loi se prêtait à la constatation de la paternité. Punissable de même est celui qui, se sachant malade ou pouvant s'en douter, communiquerait son mal à d'autres par un acte volontaire. Et cette règle s'applique également aux deux sexes; il n'existe aucune raison

avouable pour établir sur ce point une différence entre celle qui procure une satisfaction désirée et celui qui en paie le prix. Mais il faudrait plainte et jugement. Prévenir le mal est ce qu'il y a de mieux, aussi longtemps qu'on peut le faire sans produire un autre mal. Mais prévenir par la contrainte est le pire mal, puisque c'est la suppression de la liberté, qui est juridiquement le grand bien, l'unique bien. Nulle argutie ne saurait autoriser la police à priver de leur liberté des personnes contre lesquelles elle ne saurait porter aucune accusation légale.

Enfin, s'il n'y a pas de délit dans le fait simple de louer son corps, il ne doit pas être permis de tirer un lucre du corps d'autrui, tant sont puissantes les présomptions de contrainte et de fraude en un contrat de cette espèce. L'objet d'ailleurs en est énorme : celui qui peut être contraint par la volonté d'un autre à livrer son corps au premier venu subit le pire des esclavages, et l'on ne saurait assurer l'observation de tels engagements sans un recours, hypocrite ou franc, à tous les moyens cruels employés pour le maintien de l'esclavage. La loi pénale réprime généralement de tels actes, l'opinion les tient pour infâmes; la police ne saurait sous aucun prétexte être autorisée à tolérer, à patenter, à fomenter des infamies qui sont des crimes lorsqu'elles se commettent en dehors de son patronage.

Il ne convient pas d'insister : les plus chauds partisans de la police des mœurs n'essayent pas de la défendre au nom du droit; ils invoquent un intérêt supérieur, aujourd'hui la salubrité publique, pour faire accepter des ordonnances dont ils reconnaissent la contradiction flagrante avec les idées qui servent de base à la législation. Quand les mesures qu'ils soutiennent auront fait disparaître la prostitution clandestine, dont les chiffres sont au moins décuples de la patentée; quand une statistique précise aura démontré que ces mesures préventives atteignent leur but ostensible et ne constituent pas elles-mêmes un danger d'infection, comme on les en accuse, il sera temps d'examiner si le but à atteindre vaut les sacrifices au prix desquels on le poursuit. Il n'est pas encore bien certain que le sujet n'exige pas une réglementation particulière, que ce métier n'autorise pas des précautions plus ou moins dérogatoires à la liberté des personnes qui l'exercent; peut-être les vraies mesures à prendre choqueraient-elles étrangement nos conventions et nos [illegible] mais on ne saurait souffrir sous quelque prétexte que [illegible] qui protègent le crime en patronant le commerce et la [illegible]nmes, qui entravent le retour à une vie régulière et [illegible] à marquer qui que ce soit d'infamie, même les filles [illegible] jugement et sur de simples soupçons.

La division du travail a fait des merveilles; la lutte engagée contre la prostitution officielle éveille à bon droit la sympathie des honnêtes gens; mais, dans ce domaine, une réforme vraiment incisive et féconde nous paraît à peu près impossible en dehors d'une réforme plus générale, qui élève la personnalité juridique de la femme au-dessus des contradictions dont elle est affectée. C'est à la lumière du droit matrimonial qu'il faut inspecter les verroux et les cadenas de la maison privilégiée. On ne comprendra pas les arrangements illégaux qui forcent notre sœur esclave à s'y livrer sans choix, sans précaution et sans limite, avant de les avoir rapprochés des dispositifs légaux combinés pour assurer l'impunité du séducteur, même dans les cas où les agents dont il s'est servi seraient condamnés pour fraude ou pour violence. Lorsqu'on a saisi la conséquence parfaite de cet ensemble législatif, et remarqué le contraste entre son style et celui des lois qui régissent toute autre matière; lorsqu'on voit la déclaration de paternité refusée dans les cas même où elle a été reconnue en fait et ne saurait offrir aucun doute : bref, les conséquences d'un acte commis à deux systématiquement rejetées sur le plus faible des agents, la sollicitation, la séduction, le mensonge, la contrainte morale toujours indemnes, la confiance et le consentement toujours punis, on comprend que si la fille riche trouve dans sa famille une protection chèrement payée, la fille pauvre est tout simplement une source de jouissances, un gibier de chasse agréable, dont on prend soin d'assurer la conservation; et l'on mesure enfin la justice qu'il est permis d'attendre d'une classe dictant la loi d'une autre classe, d'un sexe rédigeant la loi d'un autre sexe et des deux inégalités combinées.

## III

Aujourd'hui, la première de ces inégalités n'a plus de base. L'homme du peuple a le moyen, s'il le veut, d'obtenir de son mandataire quelque protection pour ses enfants, et généralement d'améliorer les conditions de leur existence. C'est l'intérêt des pères qui pousse à relever l'instruction des filles et qui leur ouvre la porte des emplois. Un certain nombre d'entre elles ne sauraient manquer de gravir quelques degrés dans la hiérarchie, et lorsque le public aura pris l'habitude de voir des femmes assumer des responsabilités et donner des ordres dans des offices publics comme elles font déjà dans nombre d'ateliers et d'institutions particulières, la question de leurs droits politiques se posera tout naturellement à l'esprit; elle apparaîtra

sous un nouveau jour, on pourra la discuter sérieusement, et la solution en dépendra de l'intérêt du parti dominant alors dans le sexe roi, intérêt qui, dans un moment donné, pourra fort bien se trouver favorable au droit des femmes. Ce droit une fois organisé, la femme, admise au conseil, aurait les moyens d'obtenir dans sa condition privée des réformes dans le sens d'une équitable réciprocité qu'elle a vainement attendues jusqu'ici du maître, ou plutôt dont l'infériorité de culture à laquelle on l'a condamnée ne lui a pas encore permis d'apprécier l'importance et de sentir la nécessité. Telle serait, nous semble-t-il, la marche probable du progrès, si le mouvement sensible depuis si longtemps qui tend à faire passer la femme de l'état de chose à celui de personne, doit arriver à sa conclusion. Assurément la justice est une puissance, parce que, suivant le proverbe d'outre les monts, « chacun aime la justice dans la maison du voisin »; mais, lorsqu'il s'agit des rapports d'une classe en possession de la force et certaine de la conserver avec une classe irrémédiablement condamnée à l'infériorité matérielle, nous compterions peu sur la justice en désaccord avec l'intérêt personnel du maître.

Quel est l'intérêt du maître en l'affaire, c'est la question décisive, la question pratique; nous l'avions réservée, et l'étude en exigerait plus de volumes qu'il ne nous reste de pages à couvrir. Coupons donc au court, écartons les inextricables difficultés que soulève la notion d'intérêt en nous plaçant successivement à deux points de vue :

Si l'intérêt d'un être individuel et celui d'une classe consistent à s'assurer les moyens d'atteindre les buts qu'ils poursuivent en fait ou de conserver une position qui leur paraît avantageuse, nous dirons sans hésiter que l'intérêt du sexe masculin est ici de rester le seigneur de l'autre et de ne rien changer à leurs rapports actuels. Soit qu'en sa qualité d'époux, il fasse acheter sa compagnie à la femme par une cession de biens couronnant et sanctionnant un engagement d'obéissance perpétuelle à ses ordres et de fidélité exclusive à sa personne, sans autre engagement de sa part envers elle que de la souffrir dans son voisinage — soit qu'amant, il en fasse tantôt gratis, tantôt à prix débattu, l'instrument de ses jouissances en laissant à sa charge tous les résultats de leur union — soit qu'enfin, sous un prétexte quelconque, il l'emprisonne, afin de trouver toujours à l'instant même un moyen peu coûteux de calmer ses désirs; le système est complet, on ne pourrait que le gâter en y touchant.

Mais si la notion d'intérêt porte sur les buts à se proposer aussi bien que sur les moyens d'atteindre un but arrêté d'avance, ou

plutôt si les buts particuliers ne sont eux-mêmes que des moyens pour le but général, si l'individu peut concevoir un état supérieur à sa condition donnée, si nous considérons l'intérêt du sexe masculin dans l'avenir aussi bien que dans le présent, alors la question change de face, l'antagonisme des sexes ne peut plus être maintenu que d'une manière artificielle, il s'agit d'examiner les effets de la loi des femmes sur le développement physique, intellectuel et moral de l'humanité tout entière pour déterminer ses effets sur la condition du sexe masculin.

Eh bien, tout d'abord, songeant aux générations à venir, on se dira que des enfants sains et robustes ne sortent pas de reins épuisés; on se demandera si la facilité de jouir qui s'offre à nous dès l'adolescence et que nos lois ménagent avec tant de soin, n'est pas nuisible à ceux qui en disposent, si nous n'allons pas au delà du but, et si, dans notre propre intérêt, il ne conviendrait pas de faire à la femme une place tenable entre le service d'un seul et le service de tous.

Dans le même ordre d'idées, il nous semble que les enfants, même les garçons — nous dirions volontiers surtout les garçons — tiennent de leur mère, non seulement pour la constitution physique et pour les traits, mais pour l'intelligence et le caractère; il nous semble aussi qu'à leurs mères incombe à peu près inévitablement le soin de leurs premières années, et que l'éducation commence au berceau. Dès lors, nous ne pouvons nous empêcher de croire que des mères plus instruites et plus raisonnables élèveraient mieux des fils mieux doués, que leurs vices ordinaires, la dissimulation et la frivolité, sont, en partie au moins, les effets de leur servitude et du mal qu'on s'est donné pour les y dresser; l'égoïsme de Chrysale nous semble d'un esprit bien court; tout ce qu'on essaie et qu'on tentera pour élever, pour élargir l'esprit et le cœur des femmes nous paraît devoir profiter à leurs enfants, c'est-à-dire aux hommes, et, loin de regretter les grâces qu'elles perdraient à des exercices plus sérieux que le piano-forte, à des visées plus hautes que la dentelle et le velours, nous croyons sincèrement qu'à ne les point façonner pour notre usage exclusif, elle nous rendraient un meilleur service, et qu'à ne point se considérer comme instruments de nos plaisirs, elles ne seraient que plus agréables. Peut-être accordera-t-on qu'une fille pure est au-dessus d'une courtisane; mais a-t-on réfléchi qu'en habituant la jeune fille à voir dans notre sexe l'objet et la raison de son existence, on dépose et l'on cultive en elle le germe de la courtisane? Loin de regretter la concurrence de la femme dans toutes les carrières et de condamner l'éducation qui l'y prépare, nous verrions dans ce relèvement de sa condition la promesse d'un relèvement pour nous-

mêmes. Du reste, nulle part n'apparaît mieux qu'ici l'illusion de la morale empirique : Pour entendre bien de quel profit serait la vertu, il faudrait être déjà vertueux. Ceux qui, sensibles à la différence entre les satisfactions de l'appétit qui veut posséder et celles du cœur passionné qui se donne et veut s'anéantir dans son objet, savent que cette distance s'efface à son tour devant la distance de la passion qui enivre à l'amour qui épure et qui glorifie, ceux qui ont trouvé dans son étreinte grandeur et jeunesse, douceur et fierté, ceux en qui ces mots perdus ou souillés : l'amour, le bonheur, ont conservé leur sens auguste, ceux-là seuls comprendront de quelle importance infinie il serait pour notre sexe que le sexe complémentaire pût réaliser et manifester les puissances intellectuelles et morales qui sommeillent en lui, qui s'y éteignent ou qui s'y corrompent, trésors sans lesquels l'homme n'est pas encore la moitié de l'homme et que la liberté seule peut mettre au jour. Déjà grande assurément dans la famille, l'influence de la femme se fait sentir aussi dans l'État, mais c'est la femme sans culture et sans droit qui suggère un avis sans responsabilité sur les choses de la république, c'est une inférieure incessamment contrainte à flatter et à feindre qui enseigne à nos fils la franchise et la fierté. L'influence actuelle de la femme n'est pas seulement insuffisante, elle est viciée. Pour donner le bonheur et la paix dont elle possède les sources, il faut que la femme devienne tout ce qu'elle est susceptible de devenir ; mais ce qu'elle peut, nous l'ignorons, nous avons tout fait pour l'ignorer.

## IV

Ceci nous ramène au point dont notre étude est partie. La condition légale du sexe est en voie de transformation. Ce mouvement est légitime. Quiconque mesure les étapes franchies de son primitif esclavage à son état actuel dans les classes qui écrivent la loi, comprendra que nous ne sommes pas au bout, et que notre régime de droits précaires et sans garantie, égaux aux nôtres dans l'héritage, inégaux dans la famille et nuls dans l'État, n'est qu'un compromis sans logique et sans avenir. Quiconque parcourra des yeux nos promenades et nos trottoirs, nos tribunaux, nos hôpitaux, nos ateliers et nos demeures, se convaincra que le compromis fonctionne mal. Cependant toute évolution tend à un but : quel est ce but? nous l'ignorons. Nous ne connaissons pas la différence naturelle entre les deux sexes, mais nous savons qu'elle est très grande, sans aller pour-

tant à ce point que la femme ne possède pas, virtuellement du moins, une individualité morale et par conséquent une personnalité juridique. Dès lors, la condition légale du sexe féminin ne saurait être justement fixée sans son assentiment formel et sans son concours; jusque-là, nous pataugerons dans l'arbitraire. Hors de là, c'est-à-dire hors de la justice, le règlement de ses affaires se fera toujours à son détriment. Les législateurs de tous les siècles ont compris que charité bien ordonnée commence par soi-même. Les filles n'ont que leur père au Conseil pour veiller sur leurs intérêts; si la préférence du père est pour ses garçons, le cas des filles paraît sans remède. La minorité politique n'est que servitude, ici déguisée, affichée ailleurs.

Cependant si l'homme, arrivant à l'intelligence de son véritable avantage, voulait faire droit à sa compagne, quel devrait être le cachet de cette législation provisoire? — Nous répétons qu'une loi faite par un sexe dans l'intention de rendre justice à l'autre ne devrait pas se fonder sur la différence qui les unit et qui les sépare; il ne saurait être tenu compte avec équité de cette différence ailleurs que dans une délibération commune, instituée par la base de l'égalité :

1° Parce que l'idée même du droit se fonde aujourd'hui sur l'égalité, sur la parité des personnes;

2° Parce que les différences ne sauraient être justement estimées par l'homme seul;

3° Parce que l'observateur le plus clairvoyant et le plus impartial ne pourrait apprécier aujourd'hui ni l'étendue ni la nature exacte de ces différences dissimulées, exagérées, déformées par une éducation dont le principe consiste en ceci, que l'existence de la femme a pour but exclusif le service d'un maître déformé lui-même et dégradé par l'exercice d'un pouvoir illégitime.

Notre opinion personnelle sur le sexe des âmes est donc sans autorité, comme toute autre opinion personnelle. Nous dirons pourtant en trois mots ce qu'il nous en semble : c'est à peu près ce que chacun croit en savoir.

En moyenne, l'intelligence et le caractère de la femme nous semblent déterminés par son rôle dans la perpétuation de l'espèce, fonction qui occupe nécessairement dans sa vie normale une place bien plus considérable que dans la nôtre. Dans l'humanité, la femme représenterait donc et produirait la continuité; nous, le changement et le rythme; la femme est l'espèce, le mâle est l'individu; la femme est la synthèse et l'intuition, l'homme l'analyse et le raisonnement; elle est la tradition, lui l'invention, la critique, le progrès; elle verra plus juste et lui plus loin; elle aura le goût et lui le génie. Suivant l'ordre naturel des choses, il agit, elle supporte; il propose, elle

juge; il acquiert, elle épargne (et ce trait, s'il est juste, permet d'entrevoir jusqu'où va le désordre dans les existences privées et quel doit en être le contre-coup dans la vie publique). Vouée à l'enfant, la femme vit de l'enfant, elle est toujours jeune, car la vieille femme est un produit de la barbarie [1], aussi l'amour de l'adolescent pour la femme mûre, si naturel et par là même si dangereux dans le cadre de nos mœurs, participe-t-il plus que tout autre de l'amitié, attendu qu'il unit des semblables. Mais il ne saurait suffire à la femme, qui a besoin d'admirer et de servir. La femme, qui est la généralité, s'individualise dans son amour, tandis que par le sien, lorsqu'il est digne de l'éprouver, un cœur viril s'ouvrant à toute bienveillance se replonge dans la source de l'humanité. En un mot (les naturalistes me diront bien si je m'abuse), il me semble que la femme soit la tige et nous les rameaux; elle possède virtuellement toutes les richesses de l'humanité dont chacun de nous doit mettre en œuvre quelque partie. Certaines femmes possèdent un talent spécial, nous le voulons bien; mais dans la femme de talent, un homme est caché; de même il y a quelques hommes universels; mais ils ne sont pas universels s'ils n'ont dans leur cœur un cœur de femme. La femme est essentiellement conservatrice, modératrice et bienveillante. Elle ne possède pas cette logique qui nous fait aller si loin en tirant d'une prémisse acceptée toutes ses conséquences, bonnes ou mauvaises; elle a le bon sens, qui regarde autour de lui et qui attend d'y voir pour se mettre en route. Elle inspire et ne produit pas. Sous le point de vue de l'invention, son infériorité naturelle me paraît incontestable. La mauvaise éducation n'explique pas tout, car sans cette infériorité naturelle et sans l'instinct de soumission qui l'accompagne, nos sœurs auraient pu se procurer une éducation meilleure. Le proverbe « ce que femme veut » a son côté vrai, comme tous les proverbes, mais ce qui est également vrai, sauf des exceptions nombreuses, c'est que la femme ne veut pas beaucoup. Sa puissance créatrice est faible; comment expliquer autrement, par exemple, que les dames, avec toute leur musique, ne comptent pas dans leurs rangs un compositeur du troisième ordre, et comment se fait-il qu'un nouvel Amphion [2] voulant caractériser le mode féminin dans la poésie ait dû se rabattre sur Alfred de Musset? L'éducation n'est pas seule responsable de ces choses-là.

L'homme sera donc toujours le plus fort, et s'il ne conserve pas à jamais son empire exclusif, c'est qu'il en a trop abusé, c'est qu'il

1. Voyez *Vers d'un philosophe*, p. 85.
2. Voyez *Revue nouvelle*, du 15 octobre 1884, p. 711.

finira par comprendre que son despotisme le dégrade lui-même, et, de toutes façons, l'appauvrit, qu'il ne parvient plus à se tirer d'affaire, et qu'il a besoin de sa mère dans son conseil.

Nous réclamons le suffrage pour la femme, afin qu'elle obtienne enfin justice. Elle pénètre déjà dans l'administration; nous y voudrions pour elle un libre accès à tous les degrés de la hiérarchie : elle y combattrait un vain formalisme, elle y favoriserait l'ordre et l'économie, elle ferait entrer dans la gestion des affaires quelque chose de son bon sens et de sa bonté. Nous croyons fermement que l'avènement de la justice dans les relations des sexes entraînerait de véritables améliorations pratiques dans presque tous les domaines, mais nous ne pensons pas que par là tout fût bouleversé. Le changement ne serait ni si brusque ni si apparent qu'on l'imagine. Selon toute probabilité, la reconnaissance du droit des femmes n'en ferait entrer au parlement qu'une élite fort peu nombreuse, de même pour les tribunaux et partout. Le gros des affaires resterait en nos mains, seulement l'esprit du gouvernement serait changé; le droit aurait pris le pas sur la force, parce qu'une fois enfin, se limitant elle-même, la force aurait été vraiment la force. L'esprit de paix ayant obtenu sa place dans la vie publique, on pourrait sérieusement songer à la paix entre nations. La constitution du pouvoir étant conforme à la justice, l'esprit de justice aurait au moins quelque chance de s'introduire dans l'exercice du pouvoir, qui ne tendrait plus aussi fatalement à fonder la suprématie d'un parti sur l'écrasement de tous les autres. Mais la différence des genres de vie répond plus ou moins à celle des fonctions naturelles, et dans l'avenir elle y répondra mieux encore si l'on se met une fois en devoir de conformer sa conduite aux lois dont on acquiert la connaissance, sans se croire tenu de les corroborer par des ordonnances qui ne sont propres qu'à les fausser. Nous pensons donc que sous le régime de l'égalité juridique la plus complète, la gestion des intérêts publics resterait, pour la plus grande part entre les mains de notre sexe, tandis que la femme, conformément à ses aptitudes, exercerait une influence essentiellement modératrice sur la marche de la société. Cette influence féminine s'exerce déjà, peut-être au fond dans un sens favorable, mais quand elle se fait remarquer, elle paraît plutôt nuisible, étant celle d'une créature vaine, pétrie de préjugés et parfaitement ignorante de la justice, ignorance, vanité, préjugés qui sont notre ouvrage, pensons-y bien, et sans lesquels, pensons-y encore, elle ne pourrait pas supporter un jour l'existence que nous lui faisons. La reconnaissance du droit de la femme ne nous mettrait donc pas en perte; en grandissant, son action deviendrait plus saine, et se limiterait bientôt.

## V

Nous ne répondrons pas aux objections contre le droit, la plupart sont frivoles. L'égalité dans le mariage présente seule de véritables difficultés; aussi n'est-ce pas l'égalité dans le mariage, mais le concours des deux sexes à l'établissement de la loi du mariage que nous réclamons au nom de la justice. La question des droits politiques de l'épouse, ou plus correctement des époux, peut être considérée comme un corollaire de cette loi. Quant à l'incompatibilité entre la vie publique et les devoirs de la femme en général, nous ne l'entendons pas. Sans rappeler l'antagonisme qui existe déjà pour un si grand nombre entre les soins de la famille et les nécessités de l'existence matérielle, il suffit de faire observer que l'éligibilité n'entraîne point l'obligation d'accepter des fonctions publiques et que, sauf en quelques démocraties microscopiques, cette obligation n'existe nulle part. Encore moins convient-il de s'arrêter aux fadeurs débitées sur les inconvénients d'un mélange dans les conseils. Les personnes que les suffrages d'un corps électoral nombreux (et d'un corps électoral miparti d'hommes et de femmes) appelleraient à y siéger, auraient sans doute acquis des titres quelconques à la confiance de leurs mandataires, et par cette raison seule, ne seraient probablement plus dans l'âge où l'on excite de vives passions. Nous avons peine à croire que la présence de quelques dames sur les sièges du Palais-Bourbon fît perdre quelque chose à la dignité de l'Assemblée. — Resterait l'inégalité des charges, l'obligation militaire. C'est quelque chose assurément, mais ce n'est pas assez pour légitimer une société dont la moitié des membres n'a pas un mot à dire sur la fixation de son propre sort. Les femmes courent aussi des dangers qui leur sont propres, et qui suivant l'équité, devraient être aussi compensés par des privilèges. De plus, ces dangers-là sont inséparablement liés à la conservation de l'espèce, ils sont la règle; ceux de la guerre l'accident et l'exception. La guerre est un mal à la suppression duquel il faut tendre, et pour cet effet, il ne convient peut-être pas de tout ordonner en considération de la guerre. L'introduction des femmes dans l'État serait un grand pas, semble-t-il, dans le sens de la pacification générale. La femme souffre de la guerre indirectement et directement de bien des façons, elle y concourt déjà par sa part aux taxes publiques; on pourrait la frapper, avec les autres exemptés, d'un impôt spécial de compensation; on pourrait même, sans la faire entrer dans les rangs, exiger d'elle un

travail personnel, car tout ce qu'on a fait jusqu'ici pour le service sanitaire paraît encore déplorablement insuffisant, Bref, la raison alléguée ne porte pas la conclusion.

Nous n'insistons pas; notre dessein n'était pas de formuler le droit de la femme, même dans ses traits les plus généraux, l'initiative en ce sujet ne pouvant, nous semble-t-il, appartenir qu'à un couple. Notre tentative est plus modeste. Nous avons voulu rappeler deux vérités très simples, très évidentes, qu'on ne saurait contester directement, mais dont on s'applique à détourner les yeux. La première est un principe, l'autre est un fait :

Le principe est qu'une classe destituée de tout moyen régulier d'exercer une influence sur sa propre condition juridique n'est pas libre.

Le fait est que les législateurs masculins ont réglé le sort de l'autre sexe dans ce qu'ils croyaient être l'intérêt du leur.

Ainsi, quels que soient les prétextes, les mitigations et les apparences, la femme est sans droit dans nos sociétés soi-disant libres.

La personne, en tant que personne, est son but à elle-même. Toute la question est de savoir si la femme est une personne, ou si la femme existe exclusivement pour notre avantage et pour nos plaisirs. Dans la première alternative, la femme est, juridiquement, son propre but, et moralement, elle n'existe pas plus pour nous que nous pour elle. Dès lors, la justice réclame pour elle une part égale à la nôtre dans l'arrangement de la société.

C'est là le point que Mlle Hubertine Auclerc s'efforce de mettre en lumière avec beaucoup de convenance, et sans s'écarter jamais de son propos, s'il nous est permis d'en juger par le petit nombre de ses publications qui soit arrivé à notre connaissance [1].

M. Louis Bridel ne pouvait guère s'occuper de ce côté de la question dans l'étude historique qui a fourni l'occasion de notre travail, puisqu'en dehors du pouvoir monarchique, le droit politique de la femme ne figure pas dans l'histoire. Il s'est attaché surtout au droit de famille. Son demi-volume [2] comprend cinq chapitres, dont le premier esquisse le plan de l'ouvrage. Le second traite, sous le nom de famille *maternelle*, de la condition des femmes dans les premières phases de la société. Discutant les lois des anciens peuples où la filiation légale s'établissait par la mère, il combat l'hypothèse d'un gouvernement gynécocratique mise en avant par quel-

1. V. le journal *La Citoyenne*. Paris, rue Cail, 12.
2. *La Femme et le Droit*, 152 pages in-8. Paris, chez Pichon, rue Soufflot, 24.

ques auteurs. — Sous la rubrique de famille *paternelle*, le troisième chapitre rapproche le droit de famille chez les Romains et chez les Germains de la législation française. — Famille *parentale* serait le nom d'un régime « où les deux éléments paternel et maternel entreraient également en ligne de compte; où d'une part, la femme mariée ne serait plus légalement réduite à néant ; où, d'autre part, le père naturel serait appelé à comparaître ». S'appuyant sur le fait indubitable que l'inégalité de droit entre les sexes diminue avec les progrès de la civilisation, l'auteur ose prédire l'avènement de ce régime, dont il constate les symptômes dans les aspirations de la Révolution française et dans les mœurs des États-Unis. « La femme, dit-il, commence à occuper en Amérique une place « tout autre qu'en Europe. Entourée de respect, elle prend une « certaine part aux affaires publiques, et n'est plus dans sa maison « la servante légale de son époux ; carrières et professions s'ouvrent « devant elle; en fait de mœurs, la responsabilité y incombe à qui de « droit, et non comme ailleurs, à la femme seule... Une tendance « générale vers un nouveau régime de droit familial s'y laisse entre- « voir. »

Ainsi les trois types de famille se succèdent en vertu d'une loi comme la nature, l'autorité et la justice [1]. M. Bridel critique l'état actuel avec une certaine âpreté, il n'épargne pas les mots durs à cette loi française qu'on essaie aujourd'hui timidement, avec des succès balancés, de corriger dans quelques parties. On lui a reproché de ne pas entrer dans les motifs des dispositions qu'il condamne. Nous pensons qu'en effet la discussion de ces motifs, en faisant voir dans quelle mesure les résultats visés sont atteints et de quel prix sont payés les résultats obtenus, aurait rendu ses conclusions plus fortes.

S'il eût manifesté l'esprit de cette législation en en rapprochant les diverses parties, il aurait pu s'épargner des épithètes qui restent pâles auprès des textes. Dans l'étude historique aujourd'hui publiée, il voulait montrer ce qu'a produit la combinaison du droit canonique et du droit romain dans notre loi de famille. Mais l'appréciation d'une législation en vigueur appartenait plutôt à la partie pratique de son travail, qui n'a pas encore vu le jour et sur laquelle, dans un sentiment facile à comprendre, l'auteur n'a pas su se défendre d'anticiper.

CHARLES SECRÉTAN.

1. P. 145.



# VARIÉTÉS

## L'INDIVIDU CONTRE L'ÉTAT

La critique a beau avoir soumis M. Herbert Spencer, depuis dix ans, à une discussion continuelle et sévère, on a beau être souvent contre lui du côté des objections que soulève soit telle ou telle thèse en particulier, soit l'ensemble de sa doctrine, il est impossible à qui l'a beaucoup lu de ne pas se réjouir à chaque manifestation nouvelle de son incroyable fécondité. La brochure qu'il donne aujourd'hui n'est que le recueil de quatre articles publiés antérieurement dans la *Contemporary Review;* mais l'*Essai sur l'Éducation* n'était aussi dans l'origine qu'un recueil d'articles de revues, ce qui ne l'a pas empêché d'être, parmi les livres sérieux de notre temps, un de ceux qui ont exercé le plus d'influence. Puisse-t-il en être de même pour les fortes pages de philosophie politique que nous allons analyser [1]. Le succès en serait encore plus justifié, car les quatre articles en question, écrits à la suite les uns des autres, offrent une plus réelle unité; ils mènent à une seule conclusion bien mieux que ne font souvent les divers chapitres d'un même livre; et cette conclusion nous paraît si vigoureusement motivée, si frappante et, malgré les réserves qu'on y peut faire, si bonne à méditer, qu'il est peu d'ouvrages, à tout prendre, dont la diffusion soit aujourd'hui plus souhaitable.

Les articles en question ont pour titre : I. *Le nouveau Torysme.* — II. *L'Esclavage qui nous menace.* — III. *Les fautes des législateurs.* — IV. *La grande superstition politique.* L'auteur y a ajouté un *Post-scriptum* pour répondre à certaines critiques et écarter certaines objections.

L'idée dominante est que, si l'on n'y avise promptement, les progrès de la liberté comme forme politique seront suivis d'une diminution effective de liberté. M. Spencer, naturellement, a surtout en vue l'Angleterre et emprunte à l'histoire de son pays presque tous ses exemples,

1. Herbert Spencer, *The Man versus the State*, London, Williams and Norgate, 1884; in-8°, II-113 p. M. J. Gerschel vient d'en donner la traduction à la librairie Félix Alcan : *L'individu contre l'État*, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 166 pages.

mais il paraît assez que son avertissement s'adresse aux pays libres en général, qui tous plus ou moins, selon lui, sont sur la pente d'employer les formes de la liberté à restreindre le champ de la liberté réelle.

I. *Le nouveau Torysme.* — « La plupart de ceux qui passent aujourd'hui pour des libéraux sont des torys d'un nouveau type. » Voilà la thèse. Qu'est-ce qui, à l'origine, constituait le libéralisme? La revendication de la liberté individuelle contre la puissance coercitive de l'État. Diminuer l'étendue de l'autorité gouvernementale, augmenter le champ d'action dans lequel chaque citoyen peut faire ce que bon lui semble, telle était la tendance essentielle des libéraux, et leurs conquêtes ont eu pour effet, comme leurs efforts pour but, de restreindre, dans tous les rapports sociaux, la part de la coopération forcée, pour augmenter d'autant celle de la coopération volontaire. Or, ce passé, les libéraux l'ont perdu de vue. A mesure que le libéralisme a pris possession du pouvoir, il est devenu de plus en plus autoritaire dans sa législation; il a adopté dans des proportions toujours croissantes la politique qui consiste à dicter aux citoyens leurs actes, à diminuer par conséquent le champ dans lequel ils peuvent agir à leur guise.

Comment s'est fait ce changement? Par suite d'une grossière confusion d'idées. Dans le libéralisme, en effet, le public ne vit qu'une chose, le résultat poursuivi et obtenu, c'est-à-dire l'abolition de mesures impopulaires, l'adoucissement apporté à la condition du peuple. Dès lors, le bien-être du grand nombre devint aux yeux des libéraux, hommes d'État et électeurs, l'objectif même du libéralisme. « De ce que la conquête d'un bien pour le peuple avait été, à l'origine, le trait extérieur saillant des mesures libérales, les libéraux en sont venus, (oubliant que, dans chaque cas, le bien obtenu l'avait été par une diminution de l'action restrictive de l'État), à considérer le bien du peuple, non plus comme une fin à atteindre indirectement par le relâchement des contraintes légales, mais comme la fin à atteindre directement. Et pour l'atteindre directement, ils ont employé des méthodes essentiellement opposées à celles qu'ils avaient prises à l'origine. »

Suit une série d'exemples montrant jusqu'où est allé dans ces derniers temps ce changement de politique, et où il menace de conduire, s'il ne se fait pas une réaction dans le cours actuel des idées et des sentiments. M. Spencer rend hommage (un hommage un peu ironique), aux intentions et même à la sagesse des législateurs libéraux; il ne trouve leurs mesures, même les pires, ni moins honnêtes, après tout, ni moins bien inspirées que tant de lois à tendance philanthropique dont fourmille la vieille législation anglaise. Ce qu'il considère dans ces mesures, ce n'est pas leur fond même, c'est leur caractère de lois obligatoires. Les faits allégués commencent en 1860 sous la seconde administration de lord Palmerston, et se rapportent, par conséquent, aux vingt-quatre dernières années de l'histoire d'Angleterre, principalement aux périodes durant lesquelles les libéraux ont occupé le pouvoir sous la direction de M. Gladstone. Ces faits sont d'une valeur très inégale, et nous y



reviendrons tout à l'heure; mais ce qu'ils prouvent incontestablement, c'est la tendance du libéralisme contemporain à user largement de l'autorité, quand il en dispose, pour multiplier, au nom du bien public, soit les interdictions, soit les injonctions légales, donc pour restreindre en fait la liberté des individus.

Il est clair, en effet, que, à prendre même les dispositions légales les moins restrictives en apparence, les plus généreuses au contraire, et comme on dit, les plus libérales, elles se traduisent toujours par une atteinte à la liberté, du moment qu'elles entraînent une aggravation des charges budgétaires. Soit, par exemple, la « Dotation de la Recherche scientifique ». — « Déjà, dit M. Spencer, le gouvernement donne pour cet objet une somme annuelle de 4000 livres (cent mille francs), que la Société Royale est chargée de distribuer; et, en l'absence de ceux qui ont de forts motifs pour résister, qui sait si l'on n'en viendra pas, petit à petit, sous la pression des intéressés, soutenus par ceux qu'ils persuadent sans peine, à établir ce « sacerdoce de la science » (sacerdoce rémunéré), dont sir David Brewster s'est fait dès longtemps l'avocat? » Evidemment, dans cette voie, et à plus forte raison par les mesures qui exigent un nouvel état-major de fonctionnaires, par les créations d'intérêt public entraînant d'immenses dépenses, on est conduit à une augmentation toujours croissante des contributions; or chaque élévation des taxes implique ce discours aux contribuables : « Jusqu'ici vous avez été libres de dépenser comme il vous plaisait cette portion de vos gains; désormais vous n'aurez plus cette liberté, nous dépenserons cette somme pour le bien général. » Ainsi, conclut l'auteur, directement ou indirectement, et, dans beaucoup de cas, des deux manières à la fois, à chaque pas nouveau dans cette marche de la législation coercitive, le citoyen perd quelque liberté qu'il avait auparavant; et voilà l'œuvre du parti qui réclame le nom de libéral, et qui l'avait mérité par son ardeur à poursuivre l'extension de la liberté!

M. Spencer prévoit cette objection. « Vous oubliez la différence fondamentale entre le pouvoir qui, dans le passé, avait établi ces restrictions abolies par le libéralisme, et le pouvoir qui, dans le présent, établit ces restrictions que vous appelez anti-libérales. L'un était un pouvoir irresponsable, l'autre est un pouvoir responsable. La réglementation dont vous vous plaignez est l'œuvre d'un corps que le peuple a créé lui-même, avec mandat de faire ce qu'il fait. » Réponse : En premier lieu, la question est de savoir, non quelle est la nature de l'autorité qui s'ingère dans la vie des citoyens, mais si l'on s'y ingère aujourd'hui plus que par le passé. Suis-je moins contraint, parce que j'ai eu voix comme les autres dans la formation du corps qui me contraint? Si des hommes usent de leur liberté pour abandonner leur liberté, en sont-ils moins esclaves? Si un peuple, par un plébiscite se donne un despote, reste-t-il libre parce que le despotisme est sa création? Sans doute, la relation du peuple au gouvernement n'est pas la même dans le cas d'un chef unique, irresponsable, élu une fois pour toutes, et dans le cas

d'un corps représentatif, responsable et renouvelable; mais l'autorité d'un corps d'origine populaire ne doit pas plus être illimitée que l'autorité d'un monarque, et de même que le vrai libéralisme dans le passé contesta la conception de l'autorité illimitée d'un monarque, de même le vrai libéralisme dans le présent, doit contester celle de l'autorité sans limites du Parlement.

Peu importe la nature et l'origine du pouvoir, il est illibéral s'il restreint la liberté d'un citoyen plus qu'il n'est besoin pour sauvegarder la liberté des autres. Autrement dit, les seules restrictions que le libéralisme soit en droit d'apporter à la liberté sont négatives et non positives; elles ne peuvent avoir pour objet que la défense de la liberté même. Libéraux et radicaux, dès qu'ils se départissent de cette règle, ont beau opposer leur zèle du bien public à l'esprit de caste et à l'égoïsme des torys, ils deviennent torys eux-mêmes, en dépit qu'ils en aient, car ce qui caractérise le torysme, ce n'est pas son inspiration plus ou moins égoïste, c'est sa méthode. Né du militarisme, il a toujours eu pour essence de procéder par voie d'interdiction et de contrainte, au nom de l'État ou des classes supérieures, tandis que le libéralisme, d'origine industrielle, tenait essentiellement pour le régime du contrat, c'est-à-dire de la coopération volontaire, qui suppose l'égalité. Aujourd'hui les rôles s'intervertissent : les libéraux deviennent des torys d'un nouveau genre, plus désintéressés, si l'on veut; les torys, il est vrai, ne sont pas encore devenus libéraux, mais ils le deviendront par la force des choses, si les libéraux d'hier continuent à fouler aux pieds la liberté, sous prétexte de l'intérêt public.

On le voit, pour M. Spencer, libéralisme est synonyme d'individualisme absolu. Il ne conçoit l'État que comme une institution toute défensive, pour ne pas dire négative; il n'en attend pas d'autre bien que la sécurité pour les personnes et pour les contrats. N'est-ce pas là, cependant, une vue un peu étroite, contestable tout au moins, et n'était-il pas digne d'un philosophe, qui est un des maîtres de la sociologie, de ne pas simplifier ainsi outre mesure une question notoirement complexe? Plus nous croyons, en thèse générale, au danger que signale M. Spencer, plus nous regrettons que le désir de frapper fort et de rendre clair à tous son cri d'alarme, l'ait induit à laisser de côté dans cet article des objections qui viendront d'elles-mêmes à l'esprit de tous ses lecteurs. Est-il prouvé, en effet, que la fonction unique de l'État soit la police, et qu'il usurpe nécessairement dès qu'il cherche à faire un peu de bien positif, non content d'empêcher le désordre? Ne peut-on pas concevoir, au moins, une communauté politique dont les membres demanderaient au gouvernement de leur choix, fût-ce au prix d'un sacrifice d'argent et de liberté de leur part, certaines améliorations dans la condition générale, améliorations dont le gouvernement serait laissé juge, puisqu'il est présumé composé des plus capables et des plus dignes, améliorations qu'il imposerait au besoin à ceux qui manqueraient de lumières ou de désintéressement pour s'y prêter de bonne grâce? Car enfin, il

est de l'essence de tout gouvernement de vaincre quand il le faut les résistances individuelles; et c'est vraiment se montrer trop complaisant pour ces résistances, que de donner à entendre qu'elles sont légitimes toutes les fois que le pouvoir ne se borne pas à défendre les libertés menacées.

Parmi les mesures que notre auteur cite et condamne comme antilibérales, nous en trouvons pêle-mêle de très fâcheuses en effet, et parfois de ridicules, avec d'autres qu'il est bien difficile de ne pas juger parfaitement sages, soutenables à tout le moins, et conformes aux attributions les plus certaines du pouvoir, pour peu qu'on lui reconnaisse le devoir de prévoyance et de protection à l'égard de la communauté. Ainsi, telle loi particulière contre la diffusion des épidémies et des épizooties peut être plus ou moins judicieuse, mais qui pourrait soutenir d'une manière générale qu'il n'appartient dans aucun cas au pouvoir, d'édicter des mesures sanitaires, que la santé et la fortune publiques doivent être livrées toujours, sans réserve et sans contrôle, à l'ignorance et à l'égoïsme individuels? De même pour les lois protectrices des enfants mineurs; de même pour les lois d'instruction publique, condition préalable et nécessaire de toute extension de la liberté, point fondamental, par conséquent, de tout programme libéral philosophiquement conçu.

Que M. Spencer relise à ce sujet le beau discours prononcé par Macaulay à la Chambre des communes (en 1847, si je ne me trompe), il y trouvera réponse à tous ses arguments, même d'ordre financier. « Si un homme possède une quantité de sucre suffisante, dit Macaulay, c'est une question qui ne regarde que lui; mais s'il possède une instruction suffisante, c'est une question qui regarde ses voisins et l'État. Cette affaire est autant une affaire d'intérêt public que la défense de nos côtes... La grossière ignorance des multitudes est une cause principale de dangers pour les personnes et les propriétés. Or, protéger les propriétés et les personnes, c'est le premier devoir de l'Etat. Ce but, il n'y a que deux moyens de l'atteindre, l'un consiste à rendre les hommes meilleurs, plus sages, plus heureux, l'autre à les rendre infâmes et à leur infliger des supplices... Pour moi, il est parfaitement clair que quiconque a le droit de sabrer et de pendre, a le droit d'instruire... Pouvons-nous songer sans honte et sans remords que plus de la moitié des malheureux qui sont dans nos prisons auraient pu jouir de la liberté et en faire un utile usage, si nous eussions employé à faire d'honnêtes gens seulement une faible partie de ce que nous avons dépensé à chasser et à torturer des coquins? » — Il est vrai que M. Spencer ne croit guère à la vertu moralisatrice des écoles; mais il y a cru comme tout le monde, et il est permis de trouver que ses critiques à l'égard de ce « préjugé » (dans l'*Introduction* à *la science sociale*) n'ont pas effacé tout à fait sa belle peinture des bienfaits de la culture intellectuelle (dans le chapitre IIe de son livre sur l'*Éducation*).

Voilà pour le premier morceau. Dans les trois autres, l'auteur abonde

dans le même sens, non sans provoquer, par conséquent, chez le lecteur impartial des réflexions du même genre.

II. *L'esclavage qui nous menace.* — Un peu d'exubérance et quelque décousu dans le développement n'empêche pas la pensée d'être claire et forte. L'auteur commence par dénoncer l'illusion générale qui nous fait voir dans tous les malheureux des êtres dignes d'intérêt, comme si jamais leur misère n'était le fruit de leurs vices et le juste châtiment de leurs fautes. La pitié, comme l'amour, idéalise son objet; de tout misérable elle fait *a priori* une victime, et elle n'imagine pas un instant que les maux dont elle s'émeut aient pu être mérités; le « pauvre diable » suffit à lui cacher le « mauvais drôle ». Cependant, on ne peut héler un *cab* dans une rue de Londres, que quelque fainéant ne se précipite pour vous ouvrir la portière, dans l'espoir d'avoir quelque chose pour son obligeance. « Ils sont assurément plusieurs dizaines de mille de cette espèce, vagabondant à travers la ville. Sans travail, dites-vous. Dites plutôt qu'ils refusent le travail, ou qu'ils le quittent dès qu'on le leur procure. Simples propres à rien, qui, d'une manière ou d'une autre, vivent sur ceux qui sont bons à quelque chose, vagabonds et ivrognes, criminels ou en voie de le devenir, jeunes gens à la charge de parents usés par le travail, hommes qui s'approprient les gages de leurs femmes, gredins qui partagent le gain des prostituées... » Quel droit ont ces gens-là au bonheur? Ne sont-ils pas la preuve, au contraire, qu'une immense somme de misère n'est parmi nous que le résultat nécessaire et normal de l'inconduite? Cessons donc de crier que toute souffrance sociale peut être écartée, et que c'est le devoir de tel ou tel de l'écarter. C'est une loi universelle de la nature, et la loi même par laquelle la vie a atteint son niveau actuel, que toute créature qui n'a pas assez d'énergie pour se suffire, doit périr. — Dira-t-on que nous ne sommes pas sans quelque responsabilité, même quand ceux qui souffrent ont mérité leurs maux. Oui, la responsabilité remonte à nos ancêtres, aux législateurs du passé, aux auteurs de la « loi des pauvres », aux philanthropes surtout, qui, pour venir en aide aux indignes et à leur progéniture, ont toujours été accablant de charges générales et locales les braves gens et les travailleurs. De la sorte, on a multiplié sans cesse et aggravé, par une suite de mesures funestes et sous couleur de bienfaisance, les misères inhérentes à la nature humaine.

Mais le mal est fait, où sera le remède? L'opinion courante le cherche dans la multiplication des mesures artificielles contre la misère; M. Spencer, au contraire, pense qu'on ne le trouvera qu'en renonçant le plus possible à ces mesures. Bien que sa démonstration soit dirigée spécialement contre la charité légale telle qu'elle existe en Angleterre, elle repose sur des principes généraux et porte contre toute immixtion du pouvoir dans les phénomènes économiques. Il montre que les taxes de tout genre, s'ajoutant nécessairement aux frais de production, ont pour effet inévitable, quoique indirect, d'augmenter le prix de toutes choses et, par conséquent, d'appauvrir tout le monde. Souvent



ceux mêmes en faveur de qui on les prélève, perdent ainsi de divers côtés autant et plus qu'ils ne reçoivent.

Tout entier à l'effet qu'il veut produire, le législateur ne pense nullement aux effets lointains et détournés que ses actes produisent réellement. La force des précédents ne le préoccupe jamais, quand elle devrait sans cesse lui être présente à l'esprit. C'est ainsi qu'une série de mesures fâcheuses, dont aucune isolément ne serait grave par ses résultats prochains, forment ensemble un courant irrésistible qui finit par changer entièrement la face des choses. Le législateur ne s'est pas d'abord proposé expressément de faire prévaloir sur le système de la coopération volontaire par compagnies et associations libres le système de la coopération forcée sous l'autorité de l'État; mais il a suffi qu'il agît à l'aveugle, sans se demander jamais quel type de structure sociale ses actes tendaient à produire, pour qu'en fait ce dernier système ait prévalu sur le premier, au point de menacer aujourd'hui les citoyens d'un véritable esclavage. « En 1833 on vote une subvention annuelle de 20,000 livres pour aider à construire des maisons d'école, sans aucune intention, à coup sûr, de poser en principe que Pierre dût payer pour élever les enfants de Paul, ni de priver les veuves pauvres de l'aide de leurs enfants; on n'en a pas moins été conduit de proche en proche, à la somme de 6,000,000 de livres, montant actuel des taxes imposées de ce chef. » Nous avons bien fait ceci, pourquoi ne ferions-nous pas cela? Voilà le raisonnement qu'on entend tous les jours. La construction et l'exploitation des télégraphes par l'État est devenue un argument pour pousser l'État à construire et exploiter les chemins de fer, c'est-à-dire à se faire mécanicien, constructeur de wagons, etc., et à prendre à son compte vingt industries jusque-là laissées aux particuliers. Non content de fournir aux enfants à frais publics la nourriture de l'esprit, on commence à y joindre dans certains cas la nourriture du corps.

Le résultat trompe-t-il les espérances, ne croyez pas qu'on s'avisera d'en conclure qu'on a fait fausse route; on ne voit là qu'une raison de faire un pas de plus dans la même voie, c'est-à-dire de rendre plus générale l'intervention et plus lourde la main de l'État. Ainsi le bien que n'a pas fait la charité forcée, c'est de l'assurance forcée qu'on espère maintenant l'obtenir.

Vous voulez donc que cette misère continue! dira quelqu'un. Exclamation trois fois naïve, qui implique trois erreurs à la fois. Elle prend pour accordé : 1° que toute souffrance *devrait* être empêchée, ce qui n'est pas vrai, car la souffrance a une vertu curative, et l'empêcher, c'est souvent se priver d'un remède; — 2° que tout mal *peut* être écarté, tandis qu'en fait, étant donnée notre nature, beaucoup de maux ne peuvent être que déplacés ou transformés, et bien souvent s'aggravent par le changement; — 3° enfin, que c'est l'affaire de l'État de guérir les maux de toutes sortes, comme s'il ne pouvait arriver que le remède vînt d'ailleurs et plus sûr et plus prompt.

Plus l'État intervient, plus on lui demande d'intervenir; et chaque extension de la politique d'intervention entraîne un progrès du fonctionnarisme, aggravant le fardeau qui pèse sur la liberté et sur la fortune des citoyens. L'équilibre social est de plus en plus rompu en faveur du pouvoir. Pas n'est besoin pour cela que ses agents soient aussi nombreux que les simples membres de la communauté, car le bras de la balance ne sont pas égaux; le plateau qui porte les représentants de l'autorité est comme situé à l'extrémité d'un long bras de levier, si bien qu'à chaque individu qu'on fait passer de ce côté, l'effet produit par ce déplacement est centuplé. Ainsi va s'affaiblissant dans une proportion effrayante la force de la masse gouvernée par rapport à celle du gouvernement. Quel avantage n'a pas un corps de fonctionnaires, même relativement peu nombreux, mais uni par la communauté d'intérêts et recevant une même impulsion centrale, sur un public sans cohésion, sans direction, et qui ne sait agir avec quelque unité que quand la provocation est par trop forte! Comment la puissance de tels corps devient irrésitible passé un certain point, c'est ce qu'on voit par les bureaucraties du continent.

Et le mal est aggravé encore par la complicité des intérêts privés. Quelle famille ne compte ou n'aspire à compter des fonctionnaires? L'opinion n'attache-t-elle pas au service de l'État je ne sais quelle nuance de respectabilité particulière? L'Angleterre, paraît-il, commence à donner fort, à cet égard, dans le travers proverbial des Russes, si souvent aussi reproché aux Français. Comment le public, dans ces conditions, ne serait-il pas d'une indulgence croissante pour les empiètements du pouvoir? L'éducation, qui pourrait être un remède jusqu'à un certain point, si elle était ce qu'elle doit être (l'auteur ici semble appeler de ses vœux une sorte d'enseignement civique), ne fait guère, telle qu'elle est donnée, qu'accroître les besoins, que multiplier les ambitieux, les solliciteurs et les mécontents. Le peuple, en effet, a beau apprendre à lire, il ne lit que ce qui l'amuse ou le flatte. Qui fera son éducation politique? Non pas apparemment ceux qui recherchent ses votes. Tout ce qu'ils peuvent faire, quand ils ont beaucoup de courage, c'est de ne pas abonder spontanément dans le sens de ses préjugés, de ne pas se disputer entre eux ses faveurs en rivalisant de promesses à son égard. Quant à la presse, la plupart du temps elle suit le courant et en augmente la force; comment demander aux journaux de choquer les goûts de leurs lecteurs? Les théories communistes vont donc leur train. L'intervention de l'État, souvent critiquée pour la direction qu'elle a prise, ne l'est presque jamais en principe. Le *laissez-faire* est en pleine défaveur; et ceux mêmes qui voient que la législation est sur une pente désastreuse et ne peut qu'y rouler de plus en plus, sont réduits au silence par la conviction qu'il ne sert à rien de raisonner avec des gens en état d'ivresse politique.

Or, « tout socialisme implique esclavage », car ce qui caractérise essentiellement l'esclave, c'est le fait de travailler par contrainte pour satisfaire les désirs d'un autre. Il y a sans doute mille degrés; mais il



n'est nullement nécessaire pour être esclave d'être la propriété d'un individu. Supposez qu'un possesseur d'esclaves vende tout ce qu'il possède à une compagnie, l'esclavage en sera-t-il changé? Il ne l'est pas davantage si à une compagnie vous substituez la communauté. Peu importe que le maître soit une seule personne ou la société tout entière. Tout homme est esclave qui travaille pour d'autres contre son gré; le degré d'esclavage se mesure à la proportion dans laquelle on est involontairement privé du fruit de son travail. Eh bien! cette proportion s'aggrave de jour en jour, et voilà l'avenir que nous ménagent « non seulement les socialistes, mais aussi les soi-disant libéraux, qui leur préparent activement les voies. » La croyance qui leur est commune, « c'est qu'avec assez d'habileté, on pourrait donner à une humanité qui va de travers des institutions qui la feraient marcher droit. Quelle illusion! La nature défectueuse des citoyens se montrera toujours par le caractère défectueux de leurs actes, quelle que soit l'organisation sociale. Il n'y a pas d'alchimie politique qui puisse d'instincts de plomb tirer une conduite d'or. »

On reconnaît la vigoureuse franchise et aussi la dureté de main du philosophe qui a écrit l'*Introduction à la science sociale.* M. Spencer n'est pas tendre aux misères de ce monde; il les plaindrait peut-être si elles étaient imméritées, mais en est-il une seule qui le soit certainement et entièrement? Il est donc d'avis qu'au lieu d'y chercher de maladroits et dangereux remèdes, on laisse s'appliquer dans toute leur rigueur naturelle les lois économiques, et la force des choses éliminer au plus vite les misérables, pour qui, au rebours du commun des hommes, il ne peut s'empêcher d'avoir plus de mépris que de pitié. Jamais personne n'a accepté pour l'humanité d'une manière plus complète et avec aussi peu de scrupules de conscience, toutes les conséquences de la doctrine évolutionniste. A peine ose-t-on lui en faire un reproche; car sans parler de la grande part de vérité utile contenue dans ses avertissements, c'est plaisir de voir un esprit tout d'une pièce, imperturbable dans sa logique, prêt à appliquer toutes ses théories. La question, seulement, est de savoir si la politique ne doit demander de lumières qu'à la sociologie que j'appellerai physique, c'est-à-dire à la science des phénomènes sociaux et de leurs lois nécessaires, sans jamais s'embarrasser d'aucunes considérations morales. Si une société, par hasard, au lieu de n'être qu'une agrégation d'égoïsmes réunis par les circonstances historiques et géographiques, mais voués entre eux à toutes les rigueurs de la concurrence vitale, devait être conçue aussi comme une association morale, comme un groupe de personnes unies dans un mutuel sentiment d'indulgence et d'assistance, de sacrifice et de perfectionnement, le problème alors serait moins simple qu'il ne le paraît à M. Spencer, et peut-être faudrait-il être moins sévère qu'il ne l'est pour les erreurs et les tâtonnements des hommes d'État.

III. *Les fautes des législateurs.* — M. Spencer n'entend pas les énumérer toutes; il se contente de rappeler, sous forme de prétérition, que le

gouvernement étant né de la guerre, en a toujours conservé plus ou moins les procédés, l'esprit d'agression sans scrupule au dedans comme au dehors. Cette identité de la morale gouvernementale et de la morale militaire était complète, dit-il, dans les temps où l'armée n'était que la société mobilisée, et la société, l'armée au repos; elle n'est plus que partielle aujourd'hui, mais si l'on montrait à quel point elle vicie encore l'action gouvernementale, cela serait de nature à modérer les espérances de ceux qui ont à cœur d'étendre le champ de cette action. Pour lui, quant à présent, parmi les fautes des législateurs, il laisse de côté celles qui sont le fruit de l'ambition personnelle ou des intérêts de classes, il ne s'attache qu'à celles qui résultent du manque d'études préparatoires.

Que le plus humble aide en pharmacie vienne à se tromper, personne n'hésite à le faire responsable de son erreur. Le législateur seul a un droit illimité de se mêler de ce qu'il ne sait pas. L'opinion publique le dispense non seulement d'apprendre ce qu'il ignore, mais même de soupçonner son ignorance et d'en être embarrassé. D'où qu'il vienne, fût-ce presque des bancs du collège, et si profonde que soit son inexpérience des affaires, dès qu'il entre au Parlement, on le tient pour impeccable; il peut d'un cœur léger opérer à sa guise sur le corps social. Ceux mêmes qu'on a le plus malmenés et conspués comme candidats, une fois à Westminster, inspirent une confiance sans bornes : à en juger par les prières qu'on leur adresse, rien n'est au-dessus de leur sagesse et de leurs forces.

Disons-le tout d'abord, M. Spencer se moque peut-être un peu trop de ce respect des législateurs une fois élus; il prend envie de lui rappeler que c'est là le commencement de la sagesse politique, et une des formes de ce respect de la loi, qui fait à nos yeux l'honneur de son pays. Au fond, il le sait mieux que personne, et on peut lui passer cette boutade satirique, en faveur de l'idée qu'il veut mettre en relief. Il dénonce donc avec la dernière vivacité ce fétichisme à l'égard du Parlement, « moins excusable à certains égards, que le fétichisme des sauvages; car les sauvages, au moins, ont pour excuse que leur fétiche est silencieux et ne confesse pas son inaptitude. »

Le législateur parle, et il condamne lui-même ce qu'il a fait hier, en le défaisant aujourd'hui. Depuis le statut de Merton sous Henri III, jusqu'à la fin de 1872, ont été promulgués 18,110 actes de l'autorité publique, dont les quatre cinquièmes ont été depuis rapportés en totalité ou en partie. « Rien que dans les trois dernières sessions, on a rapporté totalement, sans parler des autres, 650 actes *appartenant au présent règne.* » Qu'on songe à l'immense somme de maux que représente pour ceux qui les ont subies, tant de mesures législatives reconnues mauvaises aujourd'hui, et dont quelques-unes ont si longtemps pesé sur la nation! Comment nier la responsabilité effrayante des législateurs ignorants? Et pourtant, que leur en a-t-il coûté pour avoir ainsi, dans le passé, accru sans cesse, de gaieté de cœur, les souffrances qu'ils se flat-

taient d'adoucir? Car ce que nous appelons légèrement une mauvaise loi, qu'est-ce autre chose, à y regarder de près, qu'une cause de ruine, de souffrances matérielles et morales, quelquefois de mort même pour un nombre incalculable d'êtres humains? Les exemples se pressent de nouveau sous la plume de l'auteur, tirés pour la plupart des lois restrictives des échanges : il ne se lassera pas, dit-il, de répéter une leçon que presque personne ne semble avoir méditée sérieusement ni comprise, tant on en tient peu de compte dans la pratique.

Que demande-t-il donc au législateur? De faire avant toute chose « une étude systématique de la causalité naturelle telle qu'elle se déploie parmi les hommes groupés en société. » Et il rappelle à grands traits les enseignements de la sociologie que les législateurs ont grossièrement ignorés, qu'ils ignorent encore, ou négligent et violent à qui mieux mieux. Ce résumé, bien qu'un peu diffus, n'est pas sans contenir une très grande somme de vérités utiles et sans faire sur l'esprit une impression considérable. On peut sans doute y contester tel ou tel point de doctrine, puisque la doctrine mise en avant est la thèse évolutionniste, plus ou moins livrée aux disputes des philosophes; mais ce qu'on ne saurait nier, c'est l'évidence et la portée des lois essentielles rappelées dans ce résumé : la nature organique et vitale des sociétés; l'impossibilité d'intervenir artificiellement dans leur marche sans risquer d'y jeter le trouble et d'y produire une suite interminable de maux; la lutte pour l'existence et la survivance des plus aptes, facteurs principaux de tout progrès, condition de toute supériorité; la différence profonde, à cet égard, de la famille, qui peut impunément chercher à atténuer cette dure loi, et de la société politique qui ne le peut pas, pour qui le régime dit *paternel* n'est jamais qu'une cause de décadence et de ruine.

Ce qui est, en tous cas, surabondamment démontré, c'est la gravité, la difficulté infinie de l'œuvre législative et la prodigieuse légèreté qu'il y a, légèreté bien coupable en effet, si elle n'était inconsciente, à accepter, à rechercher une telle tâche sans se croire en rien tenu de s'y préparer. Si soigneusement qu'on s'y prépare, notre ignorance est telle encore, et si grande la complexité des phénomènes, qu'on ne fera toujours que trop de fautes; au moins ne pourraient-elles plus être l'objet d'un juste reproche, pas plus que celles du médecin, quand il se trompe malgré de longues études, en faisant de son mieux selon toutes les lumières de son temps.

IV. *La grande superstition politique*, « c'était, dans le passé, le droit divin des rois, c'est aujourd'hui le droit divin des parlements ». On a bien d'autres exemples de doctrines abandonnées en paroles et généralement décriées, qui continuent, en fait, à régner dans les esprits. Cependant, autant la soumission aveugle est naturelle à l'égard d'un pouvoir d'origine divine, autant elle l'est peu à l'égard d'un pouvoir électif. M. Spencer examine donc au nom de quels principes elle est réclamée par les théoriciens de l'autorité politique, Hobbes, par exem-

ple et Austin, et il ne voit au fond de leurs arguments qu'un écho des temps où le pouvoir social, d'origine et de nature essentiellement militaires, empruntait un caractère absolu aux nécessités réelles ou prétendues de la guerre. Il est clair que le droit de la majorité, dans une société essentiellement civile, repose sur un autre fondement et a de tout autres limites. « C'est un droit purement conditionnel, valable seulement dans la stricte mesure où le justifient les fins mêmes de l'association politique. » Car le corps politique, pareil en cela à toute autre association, repose sur un contrat tacite qui lui assigne un objet déterminé; et le principe sous-entendu, c'est que « la volonté de la majorité fait loi dans tout ce qui concerne cet objet, *mais non au-delà.* » A vrai dire, comme le contrat est tacite, la fin précise n'en a jamais été expressément fixée; mais loin qu'il résulte de là que le droit de la majorité n'a pas de bornes, il s'ensuit, au contraire, qu'il est moralement limité aux points « sur lesquels les citoyens, s'ils avaient à se prononcer aujourd'hui, seraient pratiquement unanimes. » Qu'on demande aujourd'hui à tous les Anglais s'ils veulent s'associer pour arrêter en commun quel enseignement religieux sera donné à tous, comment on devra se vêtir et se nourrir, etc., nul doute qu'un grand nombre d'entre eux ne refusent d'entrer dans un tel accord. Mais on les trouvera unanimement résolus à coopérer pour certaines fins, par exemple pour leur défense commune, contre les ennemis du dedans et du dehors.

Il est permis de trouver un peu maigre, et, malgré cela, contestable, cette énumération des objets sur lesquels les Anglais, selon M. Spencer, consentiraient tous aujourd'hui à reconnaître l'autorité de l'Etat. Garantir la sécurité des personnes et des biens, voilà donc à quoi se réduirait la fonction du pouvoir comme le droit de la majorité! Et est-il bien sûr encore qu'il ne se trouverait pas, dans tout le Royaume-Uni une minorité pour traiter de superstition le respect même des personnes, pour refuser surtout à l'Etat le droit de défendre à tout prix la propriété dans sa constitution actuelle? L'auteur reconnaît implicitement l'existence de cette minorité, puisqu'il parle des « ennemis du dedans; » et c'est sans doute pourquoi il se contente d'une unanimité « pratique. » Mais comme en bon français l'unaminité pratique n'est autre chose qu'une forte majorité, le cercle vicieux est manifeste, et voilà de nouveau la majorité autorisée à tout faire, pourvu qu'elle soit assez forte.

M. Spencer, qui sans doute s'en aperçoit, en vient alors de bonne grâce (et ce n'est pas le moindre intérêt de son chapitre), à chercher dans le « droit naturel » la raison véritable et toute morale qui limite le droit des majorités. A ceux de ses compatriotes qui font trop bon marché de l'idée de « droits abstraits » en matière de relations sociales, il rappelle fort bien que cette idée d'un droit naturel n'a jamais cessé, au contraire, d'être en honneur sur le continent, qu'elle est, par exemple, sans parler de la France, le fondement de la jurisprudence allemande. Il montre ce qu'il y a de contradictoire et d'absurde à dire, comme

Bentham, que « le gouvernement crée les droits, » surtout quand on fait, comme lui et son école, reposer le gouvernement lui-même sur la volonté du plus grand nombre. Le gouvernement ne crée rien, il organise et sanctionne « quelque chose de préexistant. » Ce quelque chose, ce sont les coutumes, identiques au fond à ces mêmes droits naturels, qu'avec moins d'ignorance de la sociologie Bentham et son école auraient « traités moins cavalièrement ». Mille exemples prouvent que, dans les sociétés primitives, bien avant l'existence d'un gouvernement distinct, la coutume consacra certains droits individuels, notamment, sous une forme ou sous une autre, le droit de propriété, lesquels résultent naturellement des besoins identiques et des prétentions rivales d'hommes qui ont à vivre en société. Et ces droits, la coutume les impose au gouvernement naissant, qui ne fait d'abord que les définir et les protéger. Mais le malheur veut que, né surtout des nécessités de la défense ou de l'attaque contre les tribus voisines, le gouvernement perde vite de vue son devoir de défendre les droits individuels au dedans, et peu à peu, fort de son pouvoir, empiète sans scrupule sur ces droits. Organisé pour être irrésistible dans l'agression, il trouve de plus en plus cette force agressive contre les citoyens. Telle est l'origine du système de réglementation à outrance. Il a trouvé, il est vrai, un contre-poids dans l'apparition et les progrès de l'esprit industriel, naturellement opposé au militarisme, et qui tend à « substituer le régime de *contrat* au régime d'*État* ». Mais les deux esprits sont en conflit, et l'esprit libéral est nécessairement menacé, car ceux-mêmes qu'il anime, non seulement deviennent autoritaires en touchant au pouvoir, mais partagent secrètement cette superstition générale de croire tout permis à l'autorité! De même que la tâche du libéralisme dans le passé a été d'imposer des bornes au pouvoir royal, la tâche du vrai libéralisme désormais sera de plus en plus d'imposer des bornes au pouvoir des parlements.

Malgré quelques longueurs encore, et un peu de va-et-vient dans la pensée, nous ne saurions trop recommander les pages qui terminent ce chapitre et le volume. On est heureux de voir M. Spencer édifier sur les lois élémentaires de la biologie et de la sociologie une théorie des droits naturels, aussi voisine que possible de celle qui est familière aux moralistes. Jamais le naturalisme de M. Spencer, que nous avons toujours cru, quant à nous, parfaitement conciliable avec le plus pur « moralisme », ne s'en est autant rapproché. Le droit naturel, c'est d'un mot, le droit qu'a tout homme d'accomplir les actes propres à entretenir la vie, tant qu'il ne porte aucune atteinte au droit similaire de ses semblables. L'analyse y trouve donc deux éléments : un élément positif résultant des lois mêmes de la vie, c'est le droit de déployer les activités par lesquelles la vie s'entretient; et un élément négatif, résultant du groupement en société, c'est la limitation réciproque des libertés, laquelle seule donne un caractère moral au désir ou au besoin, en lui-même purement animal. Cette reconnaissance d'une limite au droit de

chacun dans le droit des autres, reconnaissance qui n'est autre que le sentiment même de la justice, est un fait si naturel, que M. Spencer nous cite entre autres barbares « scrupuleusement respectueux de leurs droits respectifs, » les Veddahs des bois, gens absolument dépourvus de toute civilisation et de toute organisation sociale, qui « regardent comme parfaitement inconcevable qu'un homme prenne jamais ce qui ne lui appartient pas, frappe son compagnon, ou dise le contraire de la vérité. » Voilà qui est pour faire envie à nombre de civilisés.

« Que les individus contractent en toute liberté et que l'état assure l'exécution des contrats, » voilà ce que veut le droit naturel; car « la rupture d'un contrat est une agression indirecte » contre laquelle la communauté doit nous défendre. Cette formule, que M. Spencer répète, lui semble sauvegarder à la fois « le principe vital de la vie individuelle et de la vie sociale, et aussi celui du progrès social, » car en la prenant pour règle, on ne pourrait manquer de faire prospérer et multiplier les plus dignes. En dehors de là, toute immixtion de la loi dans les affaires des citoyens se ramène à une tentative d'améliorer la vie en violant les conditions fondamentales de la vie. M. Spencer admet sans doute, avec l'école de Bentham, que la fonction de l'Etat est de travailler au bonheur général; mais pour un peu il renierait la doctrine utilitaire, tant, sous la forme qu'elle prend communément, il la trouve superficielle, à courte vue et grosse de mécomptes. On ne voit que l'utilité immédiate, les résultats apparents et prochains, quand il faudrait songer aux effets lointains et aux conséquences finales. La théorie utilitaire courante, comme la politique qu'elle inspire, demeure grossièrement empirique, faute d'une connaissance rationnelle et approfondie de l'enchaînement naturel des causes et des effets.

Tout cela est juste et fort élevé. Il est dommage que l'auteur, forcé d'en revenir à son sujet de « la grande superstition politique », conclue d'une façon si molle à la fois et si hardie, qu'on se demande si la question a fait un pas et si l'article ne risque pas de faire autant de mal que de bien. « Dans une nation à gouvernement populaire, dit-il, le gouvernement n'est qu'un conseil d'administration, sans aucune autorité intrinsèque... Il n'a d'autorité que celle que lui donnent ceux qui le nomment. » On le sait bien. Mais c'est la majorité qui le nomme, et vous ne pouvez que l'adjurer de ne pas lui donner abusivement une autorité sans limites, contraire aux droits de la minorité. M. Spencer ne l'entend pas ainsi. « Les lois, ajoute-t-il, n'ont rien en elles-mêmes de sacré; elles ne deviennent sacrées et ne prennent un caractère moral qu'autant qu'elles sont conformes aux lois de la vie humaine dans l'état social... Dès qu'elles sont dépourvues de ce caractère, elles ne sont plus sacrées du tout, et l'on a le droit de les braver (they may rightly be challenged). Traduisez comme vous le voudrez ce verbe *challenge*, qui signifie *défier*, *provoquer*, *récuser*; comme il exprime ici tout ce qu'il y a au monde de plus délicat, le droit de résistance de la minorité contre les abus du pouvoir, on avouera qu'il les exprime d'une

façon à la fois bien sommaire et bien vague. C'est le cas, peut-être, d'appliquer le précepte de tout à l'heure, de songer aux conséquences lointaines et indirectes : est-il sûr que le mépris des lois, de toute loi qu'on ne trouve pas bonne (car le critérium de la *conformité aux lois de la vie humaine* est singulièrement élastique dans l'état actuel de la science sociale), ne ferait pas à la longue beaucoup plus de mal qu'il n'en saurait empêcher, beaucoup plus de mal, en tout cas, que le respect des lois, voire des lois mauvaises?

Dans son *post-scriptum*, M. Spencer nous avoue qu'il ne compte guère sur le succès de ses idées, et les raisons qu'il donne de son doute à cet égard prouvent qu'il connaît mieux que personne les conditions d'existence de nos sociétés. Le type industriel d'organisation ne fait que naître, dit-il fort bien ; la grande majorité des institutions, même dans les pays les plus civilisés, tiennent encore du type militaire, qu'a perpétué jusqu'ici, et que maintiendra longtemps encore la nature des relations internationales. Tant que l'esprit de rivalité et d'agression rendra prépondérantes les nécessités de la défense, obéir à un pouvoir fort sera la première condition de salut pour les nations. Celles-là courraient de grands dangers, que la poursuite de l'idéal libéral et individualiste conduirait trop vite à l'affaiblissement systématique du pouvoir. Voilà un aveu, si je ne me trompe, qui infirme la thèse finale soutenue dans l'ouvrage, à tel point qu'on ne voit plus bien ce qu'il en reste; aussi l'auteur finit-il par reconnaître qu'il n'a écrit que pour l'acquit de sa conscience, désireux de marquer au moins la direction vers laquelle il faut tendre, et sachant bien qu'il ne risquait pas d'être pris au mot.

Cette conclusion est une preuve de plus de sa sincérité et de sa largeur d'esprit. Jadis, dans ses *Principes de sociologie*, il nous avait paru tomber dans une contradiction qu'on ne saurait lui reprocher aujourd'hui, car il s'en est expliqué avec une clarté toujours plus grande, qui est ici enfin, aussi parfaite qu'on la peut souhaiter. Pendant que, comme philosophe et théoricien politique, il se prononce de plus en plus fortement pour l'idéal industriel du *laissez-faire* et pour le « régime de contrat, » comme historien et naturaliste, au contraire, il reconnaît de plus en plus franchement que les nécessités de la lutte pour la vie, et les conditions d'existence que nous a léguées le passé, nous condamnent pour longtemps encore au « régime d'État, » c'est-à-dire au besoin d'une autorité forte, dont il nous faut attendre notre salut d'abord, puis jusqu'aux progrès qui doivent rendre possible notre émancipation graduelle.

Combien il le sentirait mieux encore, s'il était citoyen d'une nation continentale!

HENRI MARION.

# SUR LA MORT DE GIORDANO BRUNO [1]

Au moment où l'Italie se prépare à dresser, par souscription internationale, une statue expiatoire [2] à Giordano Bruno et aux martyrs de l'Inquisition, voici paraître une petite brochure où le supplice de Bruno est mis en doute, puis nié. M. Desdouits [3], passant des régions métaphysiques à celles de la critique, veut démontrer que rien ne prouve cette exécution de Bruno : Michelet, Henri Martin, Quinet, Reclus, Renan, gens, comme on sait, peu experts en critique, avaient accepté la tradition; sans parler de Cousin et même de M. Saisset, peu suspect de prosélytisme panthéistique. Dans un long et savant ouvrage sur Bruno, Christian Bartholmess [4] avait discuté la créance qu'on devait accorder à la preuve : il avait conclu, lui catholique, à l'authenticité. M. Desdouits est plus sévère. Professeur de philosophie, il invoque peut-être devant ses auditeurs le fameux argument du consentement universel : critique, il a plus de rigueur ; en quoi d'ailleurs il a raison. Mais voyons s'il peut nous convaincre, et si l'Italie veut élever un monument à la mémoire d'un fait légendaire et d'un martyr qui n'a point subi le supplice.

M. Desdouits semble surtout avoir puisé dans Brucker [5]. S'il a lu la longue note de Bartholmess, si nourrie de faits et de preuves, c'est au moins bien légèrement. Avant d'entrer dans le détail de la discussion, je m'excuse de l'incohérence apparente et du désordre qu'elle offrira : je suis pas à pas le critique, plus véhément que méthodique.

Écartons d'abord l'autorité de Bayle. M. Desdouits la déclare incontestable; plus loin pourtant, il l'avoue, ce même Bayle « qui savait tant

1. *La légende tragique de Jordano Bruno, comment elle a été formée, son origine suspecte, son invraisemblance*, par Théophile Desdouits, professeur de philosophie au lycée de Versailles. Paris. Thorin, br. in-8°. — 23-3 pages.

2. La *Revue* a reçu le prospectus, il porte : « à Giord. Bruno, réveilleur des esprits endormis. Dormitantium animorum excubitor. »

3. Une remarque d'orthographe : M. D. écrit Jordano; c'est l'orthographe du nom latinisé, *Jordanus*. L'italien écrit Giordano. Pourquoi changer? Le nom de baptême de Bruno est Filippo. Giordano fut son nom de moine.

4. *Giord. Bruno* (ou plutôt Jordano, car l'auteur lui aussi écrit ainsi), 2 vol. Ladrange, 1845, in-8°.

5. 1702, art. Brunus.

de choses » fait de Bruno un Jacobin; or, Bruno fut dominicain. Bayle a laissé tomber une erreur.

La grande source, la *Hauptquelle*, comme diraient les Allemands, c'est une lettre de Gaspard Schopp à Conrad Rittershausen, citée dans les *Acta litteraria* de Struve [1]. Premier indice négligé par M. Desdouits, en faveur de l'authenticité du document. Struve était fils d'un grand jurisconsulte et mieux placé que personne en Allemagne pour connaître l'authenticité des textes qu'il a réunis; lui-même, bibliothécaire et professeur à Iéna, publiait avec cette lettre plusieurs autres du même Schopp; et Bartholmess en cite une autre (Ingolstadt, in-4°, 1599) qui précède de quelques mois celle dont nous nous occupons.

Ce Schopp, Scioppius ou Scioppio, était un renégat; comme tous les gens de son espèce, il faisait du zèle, pour effacer le passé. Scaliger l'accuse de « lécher les plats des cardinaux ».

Ce chien du Vatican était un brouillon gênant et grossier; prompt à cracher à tort et à travers sur tout ce qui restait debout, fier de son beau latin, ce cuistre s'attirait sans cesse, malgré sa platitude, des affaires assez méchantes. Raison de plus pour qu'il voulût écrire une lettre où Bruno mort et martyr serait bafoué : connaissant la discrétion de la cour papale, Schopp devait espérer que la lettre n'arriverait point à son adresse sans avoir passé sous les yeux de quelque pieux surveillant des correspondances privées [2].

Les premières raisons qu'allègue M. Desdouits sont tirées de l'examen « intrinsèque » du document. Il a le tort de supprimer le récit de la vie de Bruno, de ses voyages, et l'exposé de ses doctrines. Mais il arrive à citer le passage où Scioppius rapporte la réponse de Bruno à ses juges : « La sentence que vous portez vous trouble peut-être en ce moment plus que moi. » Et c'est un faussaire qui aurait trouvé cela! (car M. Desdouits prétend que la lettre est œuvre de faussaire). Il nous faudrait admettre alors qu'un faussaire a pu se donner l'âme et le style d'un martyr.

Un certain Haym ou Haymius a mis en avant cette idée, que Bruno fut exécuté en effigie. Le prouve-t-il? Pas plus que M. Desdouits ne démontre l'incertitude de la lettre à Rittershausen, en rappelant qu'elle

1. IIe part., p. 424 (1701).

2. Quant à trouver des pièces du procès, c'est mal connaître la prudence de Rome et la manière dont elle accueille les curieux à ses archives, que conserver cette espérance. Le bruit qui va se faire autour de Bruno suffirait pour faire *épurer* les archives vaticanes de tout ce qui le concerne. La révolution de 1848 a permis au prof. Berti, auteur d'une biographie de Bruno (1868), de faire des recherches : il les a poussées jusqu'à la dernière année de Bruno; mais la réaction arrivant a refermé les portes. Les protocoles copiés ont été publiés en 1880 (G. Whittaker), dans le *Mind* (avril 1884), et Sigwart, *Kleine Schriften*. (1881). M. Desdouits ignore-t-il que les documents prouvent qu'en 1599 un conseil présidé par Clément VIII somma Bruno d'abjurer et que le 9 février 1600 il fut condamné à être puni « sans effusion de sang », c'est-à-dire brûlé?

parut dans un livre rare, la *Machiavellizatio* [1] : c'était le métier de Schopp, qui fut philologue et pédant, de connaître les livres rares ; et sans doute il aurait démenti une fausse lettre à lui attribuée.

Pour le document trouvé à Venise, où Schopp lui-même fut un jour mis en jugement [2], il établit seulement que Bruno fut prisonnier à Venise. M. Desdouits se demande s'il faut conclure que l'Inquisition romaine réclama Bruno pour le brûler ; je le renvoie à l'histoire d'Amelot de la Houssaie) tome I, 3e partie [3], *du Saint Office ou de l'Inquisition à Venise*) ; s'il ne le sait, il y verra de quelles entraves était entourée à Venise l'Inquisition, quels efforts elle fit, quelles luttes elle soutenait pour prendre pied dans la cité ; il comprendra pourquoi les bourreaux voulurent arracher Bruno d'un sol où ils ne se trouvaient ni maîtres ni libres à leur gré. Puis, comment M. Desdouits, qui révoque en doute l'idée que Schopp a pu connaître la *Machavellizatio*, croit-il qu'un faussaire a pu connaître le document de Venise, qui, lui, n'était point *rarissime*, mais bien *unique*, et enfoui dans les armoires inviolables de la *Segreta*, dont M. L. Ranke l'a fait sortir seulement en ce siècle ?

M. Desdouits reconnaît que « le récit attribuée à Schopp est naturel, vraisemblable » ; mais, conclusion inattendue, c'est pour lui un nouvel indice, car « le métier des faussaires est précisément de produire cette apparence de vérité ». C'est le *Credo quia absurdum* transporté dans l'art de vérifier les dates.

Donc, la lettre réunit tous les caractères qu'on devait attendre d'une œuvre de Schopp : sottise, férocité, plaisanteries scolastiques, tout cela mis dans le latin admirable qui convenait à ce valet des Bellarmin [4].

M. Desdouits s'étonne qu'un récit de supplice se trouve dans une lettre « écrite pour justifier la cour de Rome du reproche de cruauté ». A-t-il bien compris la phrase ? La voici : « Si nunc Romae esses, ex plerisque omnibus satis audires lutheranum esse combustum, et ità non mediocriter in opinione tuâ de sœvitiâ nostrâ confirmareris. At semel scire debes, Italos nostros inter hœreticos albâ lineâ non signare, neque discernere novisse ; sed quicquid est hœreticum, illud lutheranum esse putant. » Tout cela, non pour justifier Rome du reproche de cruauté (Schopp lui-même n'était pas impudent au point de croire y parvenir), mais pour justifier Rome d'animosité particulière contre les luthériens.

Une phrase dans la lettre de Schopp vaut une signature autographe ; faisant allusion à la doctrine de Bruno sur la pluralité des mondes, il termine ainsi : « Et je pense qu'il sera allé raconter, dans ces autres mondes qu'il avait imaginés, de quelle manière les Romains ont coutume

1. En Allemagne, in-4°.
2. A. Baschet, *Hist. de la chanc. secrète*, 1870, p. 582. Plon, éditeur.
3. Amsterdam. Mortier, MDCXCV. 2 vol. in-12.
4. Il outrageait de Thou, par rancune de grammairien. Schopp ne pouvait pardonner à Bruno le *Candelaio*, cette satire des pédants.



de traiter les blasphémateurs et les impies[1] ». Quel autre aurait trouvé cela, que ce « canis grammaticus », comme l'appelait Barth?

Ce « ont coutume », *solent*, offusque M. Desdouits : il le déclare calomnieux. A-t-il songé à Carnesechi, à Monti, à Gamba, avant d'accuser de calomnie ceux qui taxent l'Inquisition d'assassinats et de tortures; sans parler de Campanella torturé, de Galilée, a-t-il songé à ce Paleario, si voisin de Bruno par la doctrine? Ignore-t-il que cet admirable esprit, auteur du *De Immortalitate animarum*, fut victime du pape Pie V, en 1566. Entre Paleario pendu et Campanella huit fois torturé, la présomption n'est pas pour la clémence des Inquisiteurs.

Passons sur le reste; aussi bien est-il fastidieux de voir tant de discussions arriver à un aveu de « non possumus ». M. Desdouits conclut « qu'il lui paraît certain que Bruno n'a pas quitté Rome, mais que ce n'est pas une raison pour qu'il y ait été mis à mort. » Il aurait été « retenu dans un couvent ». Agréable euphémisme pour désigner l'*in pace*. Mais, là encore, aucune preuve [2].

Il n'y a donc pas de sophisme à croire que Bruno fut brûlé : qu'il ait repoussé le crucifix, chose « sacrilège et théâtrale », écrit M. Desdouits, ce geste pouvait s'expliquer de plus d'une manière, et je conseille, même, cette attitude au sculpteur qui élèvera la statue de Bruno à Rome. Puisque M. Desdouits aime le roman historique, qu'il relise dans Alfred de Vigny comment les Laubardemont s'y prenaient pour faire repousser les crucifix à leurs victimes.

Un mot sur une note ajoutée par l'auteur au dernier moment.

M. Desdouits nous apprend que Mersenne a connu le supplice de Bruno entre 1619 et 1624 : donc, suivant lui, la lettre de Schopp a été fabriquée pendant cet intervalle. Mais le naïf Mersenne, qui voyait partout des athées, ne connaissait pas, de l'aveu de M. Desdouits, les ouvrages, les doctrines, le nom même de Bruno en 1619 ni même en 1623, quand il fit sa longue liste des auteurs partisans de la pluralité des mondes. Faut-il suivre ici la méthode critique de M. Desdouits, et conclure que les ouvrages de Bruno, qui nous offrent cependant toute apparence d'authenticité, furent fabriqués, eux aussi, entre les années où Mersenne écrivit les *Quæstiones in Genesim* et l'*Impiété des déistes*?

M. Desdouits s'est étonné que Schopp ait narré à son ami bien des choses que celui-ci devait savoir; il semble oublier que journaux et lettres étaient plus rares et plus explicites alors, et que Schopp étant grammairien et phraseur, devait allonger sa *matière*, fût-ce au péril de répéter des nouvelles déjà connues.

En résumé, cette brochure pourrait avoir pour épigraphe le vers de V. Hugo : « Et qui plaint la victime insulte les bourreaux; » M. Desdouits

1. Les *Opera omnia* de Bruno sont à l'Index par décret du 7 août 1603 (cf. *catal. des décrets*. Garno, 1826).

2. « Concluons que si la lettre n'a qu'une autorité suspecte, il faut renoncer à l'étude de l'histoire et déclarer la critique des monuments écrits illusoire et impuissante. » Bartholmess, I, p. 330.

ne nous persuade pas, malgré ses efforts, qu'on ait calomnié Rome. L'Italie [1] peut dresser, sans crainte d'erreur, la statue de l'homme qui a dit : « Si je pense avec la nature et Dieu, cela me suffit. » Bruno n'a pas combattu le christianisme, il l'a ignoré de parti pris ; il n'a pas aimé la pensée libre, il l'a adorée; il s'est fait l'apôtre des vérités nouvelles, il fut digne d'être martyr, et, jusqu'à preuve du contraire, il l'a été. Vanini rampa pour échapper, et n'échappa point. Bruno regarda sans terreur la « Bestia trionfante »; disciple de Copernic, il devait périr dans la renouveau de férocité [2] où se jeta l'Église en sentant la vérité sourdre et jaillir de toutes parts. Bruno n'est pas un méthodique; il est « inondé » par le vrai. Mais, par ses vues neuves et grandes, par son ardeur et son courage, il a été le précurseur de tous ceux qui aiment le vrai pour lui-même, et qui interrogent la nature sans réticence et sans mot d'ordre [3].

PIERRE GAUTHIEZ.

1. Il est à souhaiter qu'à propos de ce « centenaire » une édition complète et critique de Bruno soit enfin donnée. La statue parlera au peuple du martyr; il faut que les philosophes puissent étudier le penseur mieux que dans l'édition médiocre de Wagner (œuvres en italien) et dans les éditions rares et incomplètes des œuvres latines.

2. Plus clémente au XVe siècle (cf. Müntz. La Renaissance), l'Église, à mesure que naissent les doctrines nouvelles, s'affole, et se jette dans la répression à outrance.

3. Kepler exprimait son admiration pour Bruno, l'étudiait, et regrettait que Galilée ne l'eût pas nommé comme un précurseur. (Berti, *loc. cit.*).



# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

**G. Cesca** : Storia e dottrina del criticismo, in-8, p. 260, 1883; — La dottrina Kantiana dell' a priori, p. 279, 1885; — L'origine del principio di causalità, p. 67, 1885; — La filosofia scientifica, p. 23. — Les trois premiers ouvrages chez Drucker e Tedeschi, Vérone-Padoue; le dernier chez Dumolard Frères, Milan-Turin.

M. Giovanni Cesca nous envoie, coup sur coup, quatre publications dont les deux premières sont deux grands ouvrages, la troisième une monographie moins étendue, et la quatrième une simple petite brochure. L'auteur paraît décidément voué aux recherches de critique historique, et l'entrain avec lequel il s'y emploie marque une vocation décidée. La besogne est aussi utile qu'elle semble attrayante et facile. M. Cesca ne montre pas, d'ailleurs, la prétention d'offrir au public philosophique des critiques de première main. Son but parait plutôt de choisir entre les jugements déjà prononcés, de repousser les uns et d'adopter les autres, après une comparaison et une discussion rigoureuses, et par-dessus tout de mettre en relief ce que les uns et les autres ont d'exact et de définitif. C'est un juge très conciliant, et un vulgarisateur très distingué, bien que le tour un peu dialectique de son style le rende parfois difficile à suivre.

I. — M. Cesca débute, comme d'habitude, par une exposition historique de la doctrine. Il nous arrête un moment devant Descartes et Locke, les premiers pères du criticisme, et devant Hume, le prédécesseur et le préparateur de Kant; il nous fait passer de Kant et de ses épigones à leurs contradicteurs Hamilton et Comte; des néo-kantiens allemands Lange, Liebmann, Schultze, aux nouveaux criticistes du même pays, Helmholtz, Wundt, Gœring, Riehl; il se ferme sur les nouveaux criticistes anglais, Spencer et Lewes. Vient ensuite une exposition critique de la doctrine. Elle est, en général, assez complète, et fort impartiale. L'auteur y examine l'objet et la méthode, les formes *a priori* de Kant, l'*a priori* psychogénétique, la relativité de la connaissance, le nouveau réalisme, la vérité, la science, la métaphysique, la valeur des principes logiques de la connaissance, la matière et la force, l'esprit et l'absolu. Peut-être reprocherais-je à M. Cesca, après avoir fait intervenir, bon gré mal gré, la critique dans son préambule

historique, de ramener dans la partie critique des développements historiques qui font double emploi.

M. Cesca s'attache à montrer que le criticisme fut, quant à son objet et à sa méthode, la systématisation des recherches sur la valeur et les limites de la connaissance, et que la recherche critique, loin d'être indépendante de la recherche psychologique, devait la prendre pour base. De la solution du problème relatif à l'origine de la connaissance dépend celle du problème relatif à sa valeur. L'auteur réfute, avec un grand luxe de preuves recueillies dans maint auteur, l'*apriorisme* de Kant. Ce n'est pas l'*apriorité* des formes, mais leur priorité relative à nous, que ce philosophe a démontrée. Voilà le seul fait vrai de la théorie kantienne; mais seule, la théorie psychogénétique a réussi à l'expliquer. Celle-ci, par l'*a priori* de la conscience, le seul qu'elle admette, nous conduit au principe de la relativité de la connaissance. L'auteur l'accepte sans aucune restriction. « La valeur de toute connaissance, dit-il, nous est relative; la sensation et la perception ne sont que des signes de l'objet extérieur, l'idée et le concept que des symboles de sensations, et par conséquent des symboles d'un signe de l'objet extérieur. » S'ensuit-il, comme l'entendent les phénoménalistes, que le monde est simplement notre représentation? Il faut rejeter cette explication idéaliste. La genèse de notre représentation a pour condition première et absolue la chose en soi, le stimulus extérieur inconnaissable. Cette restriction faite au phénoménalisme, l'auteur énumère les applications de la relativité à la science, à la métaphysique et à la vérité. La science ne nous montre pas les lois de la chose en soi; elle n'est qu'une construction idéale, limitée à la sphère de notre monde, où elle cherche seulement à mettre un peu d'ordre et de connexion. La métaphysique, construction idéale par excellence, se propose l'une des fins que lui attribue Angiulli, celle d'unir ensemble les résultats des sciences particulières. Prétend-elle aller au delà de l'expérience dans le monde des noumènes, elle n'est plus, comme Lange l'a dit, qu'une poésie sans valeur théorique. Examinant enfin les idées fondamentales qui servent de base à la science et à la métaphysique, l'auteur établit que substance, cause et fin ne sont que des concepts auxiliaires pour comprendre l'expérience et n'ont qu'une valeur toute relative. La matière, l'esprit, l'absolu, sont aussi de simples idées, sans réalité objective, purs éléments de construction idéale et d'interprétation d'expériences.

Ce fameux principe de la relativité de la connaissance a-t-il une aussi grande importance que l'auteur le prétend? « Le criticisme, dit-il, avec la relativité de la connaissance, a établi le fondement de toute science et de toute philosophie. » — « Le criticisme, dit-il encore, n'est pas un système philosophique, ni une construction métaphysique, mais une méthode scientifique. » Malheureusement pour les philosophes criticistes, la science moderne était à peu près faite dans ses méthodes et avait accumulé ses plus merveilleux résultats, quand ils sont venus

lui apprendre « que les lois qu'elle découvre, les constructions synthétiques auxquelles elle aboutit, ne peuvent jamais dépasser les limites assignées à notre connaissance... et que nous ne connaissons les choses que comme elles nous apparaissent. » Un Jussieu, un Lavoisier, un Laplace, un Lamarck, un Darwin (on l'a pourtant fait dériver de Kant!) n'ont vraiment que faire des leçons des métaphysiciens, eux qui reculent chaque jour le domaine de la chose en soi, et analysent les faits si longtemps déclarés faits premiers et irréductibles, en un mot, faits de conscience. La nouvelle métaphysique, qui se fait gloire d'être la très humble servante des sciences, devrait enfin renoncer à cette prétention, bonne pour son aînée, de régenter les sciences, faute de pouvoir les supplanter.

II. — M. Cesca, nous venons de le voir, accorde à Kant tout au plus l'honneur d'avoir montré, non l'apriorité, mais la priorité des formes. Dans son étude consacrée à la doctrine kantienne de l'a *priori*, nous voyons le jeune criticiste italien démolir pièce à pièce la vaste construction d'un grand esprit, contempteur de la psychologie, et venu trop tôt d'un demi-siècle, si tant est que les merveilleux progrès des sciences physiques, physiologiques et psychologiques eussent dû les lui mettre en suffisante estime.

Kant, procédant de Hume et de Leibnitz, réveillé, mais non guéri par le premier de son rêve scolastique, cherche un moyen de concilier le rationalisme et l'empirisme. Au terme de son laborieux essai, il se retrouve encore à son point de départ, la connaissance *a priori*. Il en recherche la possibilité et aboutit au nouveau concept de l'a *priori*, avec lequel il franchit la distinction prioristique entre l'inné et l'acquis. Il refuse, d'un côté, toute valeur à la connaissance purement formelle, et, de l'autre, il admet une forme antérieure à toute expérience et provenant du sujet. Cet *a priori*, il le trouve dans le temps, l'espace, les catégories, les schémas et les principes. Mais, loin d'avoir, comme il le pensait, résolu la question de l'origine de la connaissance, il ne fait, dit M. Cesca, que mettre sur la voie de la solution. Il laisse une contradiction dans la critique entre le point de départ et le résultat, et il tient peu de compte de la psychologie. Aussi, après lui, le rationalisme et l'empirisme, les épigones et les psychologues anglais, reprennent-ils de rechef leur tentative d'explications contradictoires. Leurs contradictions produisent une réaction kantienne. Nombre de philosophes restent attachés à la critique de la raison pure et en acceptent tous les résultats ; d'autres sont amenés par les progrès de la psychologie à refaire et à compléter l'œuvre critique. Les néo-kantiens cherchent à débarrasser de tout rationalisme la critique de la raison pure : ils répudient la connaissance et admettent la forme *a priori*. Les néo-criticistes n'admettent pas les formes kantiennes comme originaires et irréductibles ; mais leurs profondes analyses les forcent à en admettre une, c'est l'unité synthétique de la conscience. Qui avait raison, Kant ou ses demi-disciples ? M. Cesca cherche la réponse à cette question

dans un examen complet de la doctrine de Kant. Il étudie successivement les bases, les diverses parties, l'origine, la signification, la méthode, le critérium et les prémisses de cette doctrine; la valeur des arguments proposés en faveur de la double *a priorité* de la connaissance, de la forme et des différentes formes, l'espace, le temps, etc. La conclusion de notre critique est franche et catégorique : « doctrine insoutenable ».

Le jugement est sévère : est-il juste? Le lecteur en jugera par les considérants exposés aussi brièvement que possible. La seule chose que Kant, d'après M. Cesca, soit parvenu à prouver, est la priorité du temps et de l'espace, et du principe fondamental des analogies de l'expérience. Encore cette priorité n'est-elle pas absolue : rien d'apriorique en elle. Elle est seulement relative à notre connaissance développée, si bien que ce fait vrai ne peut fournir aucun appui à la doctrine kantienne. Kant, en effet, n'a pas voulu faire une œuvre de psychologie, et moins encore de psychogénie. Il prit la pensée telle qu'il la trouva dans l'homme blanc, civilisé et adulte, et, dans cette pensée développée, il chercha la part de l'expérience externe et celle de l'activité de l'esprit. La priorité ainsi déterminée ne vaut pas pour toute conscience, mais seulement pour la conscience cultivée, à laquelle la psychogénie nous interdit de nous borner. Cette science nous a montré que notre pensée n'est que le dernier anneau d'une très longue évolution psychique, et que les formes en vertu de la loi intellectuelle et de l'hérédité sont devenues organiques, et sont par conséquent *a priori* seulement pour l'individu développé.

Il ne faut pas conclure de là qu'il n'y ait rien d'*a priori* dans l'esprit humain. En effet, si toutes les formes énumérées par Kant ne sont pas telles, il reste pourtant toujours cette forme *a priori:* l'unité synthétique de la conscience. Cette vérité fut entrevue par Kant dans sa déduction transcendantale, où, pour montrer la valeur objective des catégories, il donne l'aperception comme une chose commune à toutes les formes. Cette vue, ébauchée par Kant, fut confirmée par l'analyse des formes : les nouvelles écoles critiques montrèrent qu'elles dérivent de l'expérience et de l'unité de conscience. L'examen de M. Cesca sur la doctrine kantienne aboutit à ces quatre déclarations : 1° On ne peut admettre une connaissance *a priori*; 2° on ne peut admettre les nombreuses formes *a priori* de la sensibilité et de l'esprit; 3° temps, espace et causalité ont une priorité relative à notre conscience développée; 4° l'unique forme *a priori* de l'esprit est l'unité synthétique de la conscience.

Il reste à faire la part du néo-kantisme et celle du nouveau criticisme. Le premier a eu raison de répudier la connaissance *a priori*, et le second d'admettre une seule forme *a priori*, l'unité de conscience. Inutile d'ajouter que M. Cesca donne sa complète adhésion au nouveau criticisme : il nous l'a dit plus d'une fois dans le premier livre que nous avons examiné, et aussi dans tous les livres que nous avons déjà eus de lui. Je ne sais si sa pensée ne gagnerait pas en force et en intérêt à se répéter moins souvent.

III. — Encore une monographie critique, et dont le titre est assez alléchant : l'origine du principe de causalité. Rien de neuf, assurément, et beaucoup de points contestables, dans les théories adoptées plutôt qu'émises par l'auteur. Mais cette étude se recommande par la concentration de l'analyse dans un sujet très spécial, et par les tendances, les vues, les conclusions, malgré tout, expérimentales.

L'origine du principe de causalité a donné lieu à trois solutions différentes : celle de l'école empirique, celle de l'école écossaise et celle de l'école aprioristique. La première, avec Hume, donne à ce principe une origine empirique : l'expérience de l'habituelle succession des phénomènes. La seconde affirme, avec Reid, qu'il dérive de la relation perçue entre la volonté et nos mouvements, entre la volonté et nos idées. La troisième, avec Kant, fait de ce principe un principe *a priori* de l'esprit humain. Il y a, d'après M. Cesca, trois éléments à distinguer dans ce principe : la notion de cause, la tendance instinctive qui nous pousse à l'appliquer, l'application même que nous en faisons aux phénomènes. L'école écossaise a très bien expliqué, selon lui, l'origine de la notion de cause ; elle y voit, non plus une succession inconditionnée et invariable, mais quelque chose de plus, la notion de pouvoir résultant de la conscience de notre effort volontaire. M. Cesca fait pourtant remarquer que si nous sommes directement conscients de la relation qui existe entre la volonté et nos idées, nous ne le sommes qu'indirectement de celle qui existe entre la volonté et les mouvements. A l'école empirique appartient l'honneur d'avoir expliqué la genèse du principe de causalité, qui nous fait appliquer la notion de cause aux phénomènes externes et internes. Cette école soutient, en effet, que l'expérience de la succession nous excite à l'application de cette idée, en vertu de l'analogie et de l'anthropomorphisme essentiels à notre nature mentale. Quant à notre tendance instinctive à rechercher la cause de tout phénomène, elle est antérieure à notre tendance développée, mais elle n'a rien d'*a priori*. Elle correspond d'ailleurs à quelque relation objective : la matière des phénomènes montre un lien tel que la relation causale peut seule l'expliquer. Partout où nous voyons des phénomènes en succession constante, nous supposons entre eux dépendance, force et mouvement. Ce sont les facteurs réels et objectifs qui, agissant sur l'unité synthétique de la conscience, produisent ces représentations. Le principe de causalité n'est donc ni une pure fiction, ni un simple produit de notre tendance anthropomorphique, mais la transcription idéale d'un processus analogue qui a lieu réellement dans le monde des phénomènes.

Cette explication du principe de causalité ne me paraît pas de tout point exacte. L'analyse de la doctrine de Hume est fort incomplète. Avant l'école écossaise et Maine de Biran, Hume avait parlé de cette notion de pouvoir incluse, d'après ces philosophes, dans la notion de cause, et il en avait donné une explication psychologique. M. Cesca paraît l'ignorer. En outre, il a recours, pour appuyer sa démonstration,

à des exemples empruntés à la psychologie de l'enfant, qui ne sont, à mon avis, ni assez précis ni assez contrôlés. Une courte discussion des arguments et des faits me paraît nécessaire.

Je ne saurais accorder que, de tous les éléments constituant, d'après M. Cesca, l'idée de cause, la notion de pouvoir soit le premier en date et en importance. En est-elle même un élément essentiel? En supposant qu'elle le fût, l'école écossaise n'en a pas compris l'origine et la signification véritable. Elle fait naître cette notion de la relation directement perçue, d'un côté, entre notre volonté et notre mouvement, et, de l'autre, entre notre volonté et nos idées. M. Cesca fait subir à cette théorie une correction inutile. Nous avons, d'après lui, d'abord et toujours conscience du pouvoir de notre volonté sur la direction de notre pensée. Nous la saisissons sur le vif dans notre effort volontaire opérant un changement dans nos idées. En possession de cette idée, nous en faisons une première application à la relation perçue entre notre volonté et nos mouvements. Le contraire serait plus vrai. L'enfant est plutôt capable de saisir la relation de causalité, entendue au sens de succession habituelle et constante, entre ses désirs objectivés et ses mouvements, qu'entre sa volonté, même objectivée, et ses idées beaucoup moins objectivables. Il voit le but désiré, il voit et sent ses mouvements; il lui faut avoir atteint un certain degré de développement intellectuel, être capable de réflexion et d'abstraction conscientes, pour saisir le lien de succession survenant entre ses volitions et ses idées. Encore est-il bien prouvé qu'il débute par la perception de ces sortes de séquences? La relation de succession constante le frappe davantage dans les phénomènes extérieurs. Il entend un son tintant, et il regarde du côté de la pendule : le second membre de la succession étant donné, il attend, il cherche le premier; il aperçoit un tambour, et il fait avec la main le geste de le battre, avec sa voix l'imitation de son bruit : le premier membre de la succession lui suggère la pensée et le désir, l'attente nécessaire du second. La cause et l'effet ne sont pas autre chose au début, et ne seront jamais autre chose qu'une relation de succession habituelle entre des perceptions ou des représentations.

Aussi bien, l'exemple dont M. Cesca appuie son opinion n'est pas juste. « L'enfant, dit-il, ayant découvert en suçant le lait que le contact de sa lèvre a pour conséquence une sensation agréable et la satisfaction du désir de manger, suce ensuite le doigt, ainsi que des objets étrangers qui ne peuvent pas assouvir sa faim. » Et même en supposant qu'il ne fait pas toutes ses actions en vertu d'une finalité instinctive, on ne peut voir là une application quelconque de la notion de pouvoir efficient. Ecartons cette obscure question de tendance héréditaire à appliquer le principe de causalité, et tenons-nous en aux faits observables. L'enfant, âgé de quelques heures, suce indistinctement le premier objet venu qu'on introduit dans sa bouche. J'ai relevé ailleurs une interprétation tout à fait erronée de Tiedemann, qui, voyant son

fils, âgé de quelques jours, sucer ses doigts ou différents objets, donnait de ces faits cette raison « que l'enfant savait (par expérience) que, quelque chose étant mis dans sa bouche, la faim se calme [1]. » Les premières manifestations relatives au goût, chez l'enfant comme chez le jeune animal, sont à peu près mécaniques. La conscience y est pour très peu de chose, l'expérience personnelle pour moins encore. Ainsi deux petits chats dont j'ai ébauché l'histoire, deux ou trois jours après leur naissance, et encore aveugles, cherchaient avec des mouvements très curieux les tétines de leur mère, et essayaient de sucer n'importe quelle partie de son corps; or, dès la première heure, à peine lavés par leur mère, ils cherchaient, en criant, ses tétines [2].

La notion de cause, c'est-à-dire de pouvoir, une fois formée et appliquée à la production des mouvements volontaires, comment et pourquoi l'appliquerions-nous aux phénomènes externes? Cet élément du principe de causalité, la tendance instinctive à appliquer la notion de cause aux phénomènes, a été très bien expliqué, selon M. Cesca, par l'école empirique. C'est l'expérience de la succession qui nous excite à cette application : voilà tout ce qu'il accorde à la succession habituelle. Elle nous fournit seulement les occasions d'étendre au monde externe notre idée de pouvoir efficient, de force productive. Encore cette occasion serait-elle par elle-même inefficace, sans l'analogie et l'anthropomorphisme, *base de notre nature*; grâce à eux, l'enfant, et le sauvage, faussement assimilé à l'enfant, attribuent l'idée de pouvoir à tous les objets où ils saisissent quelque relation semblable à celle de leur causalité intime. Ils supposent force partout où il y a mouvement, et là seulement. Il ne recherchent que la cause des phénomènes vitaux ou supposés vitaux. Que nous sommes loin de nous entendre, M. Cesca et moi! L'anthropomorphisme chez l'enfant et chez l'homme primitif, tout comme l'automorphisme chez l'animal, n'est, selon moi, qu'une illusion très rare, résultat d'une confusion accidentelle entre l'animé et l'inanimé. Je crois avoir montré ailleurs, par des raisons empruntées à Spencer [3], que cette confusion est plutôt dérivée que primaire, apprise qu'héritée. L'enfant ne suppose pas une force partout où il aperçoit un mouvement; mais la présence de l'un des deux membres corrélatifs d'une succession habituelle lui fait toujours attendre ou chercher l'autre membre, le phénomène prévu, immanquable, nécessaire. A six ou sept mois, le contact plusieurs fois répété en quelques minutes d'une brosse piquante, commence à établir, ne fût-ce que pour un jour ou pour une heure, une de ces associations indissolubles dans lesquelles le souvenir du mal éprouvé neutralise un vif désir de toucher un objet [4]. Au même âge, la forme et la couleur d'une pomme

1. *Thierry Tiedemann et la science de l'enfant. — Mes deux chats*, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 39 et 40.
3. *L'éducation dès le berceau*, p. 59-63.
4. *La psychologie de l'enfant*, 2e édit., p. 119.

de terre, d'un morceau de pain, d'un gâteau, d'un fruit, font promptement distinguer ces objets au point de vue de leurs qualités sapides [1]. Quel est le nourrisson de trois ou quatre mois s'étant brûlé à la chandelle ou au feu, ou le petit enfant de dix mois ayant fait connaissance avec le terrible clysopompe, qui ne recule instinctivement à la vue de ces objets, rappelant des sentiments de douleur ou de gêne? [2] La véritable notion de cause, d'antécédent invariable d'un phénomène prévu, est tout entière, degré d'abstraction à part, dans les diverses expériences que je viens de rappeler. Le sentiment plus ou moins enveloppé de sa personnalité agissante, sa conscience cinesthésique, transportée déjà par analogie à d'autres êtres semblables à lui ou vivants, n'a rien de commun avec cette prétendue conscience d'une relation entre sa volonté, ses idées et ses mouvements. On pourra, par le langage et l'exemple, suggérer à l'enfant une acception illusoire de la cause-pouvoir, de la force effective. Mais, pour lui, la vraie causalité est caractérisée par la constance des relations sensibles. C'est celle-là qu'il transporte de lui-même des relations extérieures aux successions subjectives.

L'idée d'une conjonction constante entre des phénomènes, soit externes, soit internes, est la seule *cause* admissible pour le philosophe de l'expérience. L'idée de connexion nécessaire n'en est que la transcription mentale. On pourrait reprocher à Hume d'avoir fait de cette connexion une illusion subjective. L'enfant saisit, je ne dis pas plus tôt, mais plus clairement la conjonction entre les phénomènes extérieurs, pour la transporter, ou plutôt pour l'appliquer, grâce à l'analogie, aux phénomènes internes. La projection partielle dont je parle se fait donc du dehors au dedans, et non du dedans au dehors. Ensuite les influences du milieu social et de l'éducation spiritualiste lui font opérer en sens contraire, et cette fois-ci, à faux. L'idée de pouvoir et de force est une idée factice et surajoutée à l'idée primitive de cause, c'est-à-dire de succession constante. Cette idée anthropomorphique de force, dont l'équivalent devrait être chez l'animal, et il n'y est pas, a presque été expliquée par Hume : elle aurait son origine fallacieuse dans le sentiment de l'effort par lequel nous mettons en mouvement les corps externes, et que nous transférons (quelquefois par fausse analogie, observation incomplète, jeu, plaisanterie, et surtout par un effet de l'éducation) aux objets animés, quand nous les voyons transmettre ou recevoir du mouvement.

Cela étant jusqu'à un certain point établi, peut-on dire que la notion de *force* nous est indispensable pour interpréter la nature? Elle l'est si peu, que M. Cesca fait sienne cette déclaration de Fiske : « Le progrès scientifique est un progrès continu de désanthropomorphisation... Cela se voit même dans le développement de la notion de cause, qui

1. *La psychologie de l'enfant*, p. 34.
2. *Ibid.*, p. 164.

perd peu à peu les notions de volonté et de pouvoir occulte, et finit par être considérée comme l'action immanente des agents coopérant à la production de l'effet. » Pourquoi donc ajoute-t-il que la science ne pourra jamais se débarrasser tout à fait de cette notion, selon lui, comprise dans l'idée originaire de cause? Pourquoi surtout ajouter ceci : « Sans la notion de force, on ne peut expliquer le mouvement, et c'est ainsi que le font la mécanique et la physique? » Les sciences physiques peuvent et doivent se débarrasser de cette hypothétique notion de force. Et c'est ce qu'elles font. « La partie patente et observable des phénomènes doit seule occuper le savant. Celui-ci aura établi une cause quand il aura défini le phénomène ou le groupe de phénomènes dont la présence est la condition nécessaire et suffisante de la présence du phénomène qualifié d'effet[1]. » C'est M. Renouvier qui parle ainsi. M. Rabier confirme cette opinion par une déclaration d'autant plus significative, que ce jeune compatriote et disciple de Maine de Biran l'accompagne d'une profession de foi sincèrement dynamiste. « Cette notion de force, dit-il, indispensable pour se rendre *intelligibles* les phénomènes, est inutile pour en prévoir avec certitude le retour, ce qui est le but essentiel de la science. Pour prévoir, il suffit d'avoir constaté l'ordre régulier des successions. C'est pourquoi cette notion psychologique de force qui, pour le métaphysicien, est la clef de tout, n'a pas à intervenir dans les sciences positives. Dans les sciences positives, le mot force ne doit désigner que la condition physique *observable* et *mesurable* d'un certain mouvement [2]. » Bien mieux, ce pouvoir efficient de la volonté, dont on avait fait le type et le principe de la notion de cause, est dépouillé à son tour de ce privilège métaphysique : on avait cherché des agents dans les phénomènes, et voilà maintenant que l'explication de la force et de l'agent psychologique se résout en analyse de phénomènes. Triste retour des illusions métaphysiques.

IV. — Une prétention des philosophes, aussi exorbitante que celle de régenter les sciences, est celle de fonder une métaphysique de l'expérience. M. Cesca, ainsi que nombre de philosophes spencériens, admet une telle métaphysique. Elle sera une science des lois générales de l'être, une science des plus hautes généralités émergeant de l'étude des choses, et en même temps une science des principes les plus généraux de la connaissance. « Entre science et métaphysique, dit-il [3], il n'y aura de différence que dans le degré de généralité, la science ayant pour objet les lois des phénomènes et la métaphysique les lois des lois. » Je me demande si de simples différences de degré légitiment des distinctions et des dénominations spécifiques. Je crains que les adeptes de la nouvelle philosophie, avec leur à *priori* retourné, ne nous ramènent,

1. *Logique*, t. II, p. 311.
2. *Psychologie*, p. 297.
3. *Storia e dottrina del criticismo*, p. 217.

bon gré mal gré, à l'ancienne science des entités. Et je me demande ce que cette science de l'*au delà de la physique* pourra bien ajouter, sans recourir à l'expérience, aux connaissances fournies par les sciences particulières, soit de l'esprit humain, soit de la nature. Des hypothèses? La science en fait aussi, et de très légitimes, et de très grandioses. Des hypothèses extrascientifiques, des romans de la nature, des poèmes de l'absolu? Nous en avons de reste. Mais il se peut, après tout, que j'aie tort dans mes préventions contre la métaphysique empirique. Je serai heureux de me voir détrompé, et j'attends les néométaphysiciens à l'œuvre. Si les essais de métaphysique *a posteriori* tentés jusqu'ici m'ont paru avoir quelque valeur, ce n'est assurément pas dans leur partie constructive. A d'autres audacieux la fortune sourira peut-être.

La *métaphysique empirique* est, pour M. Cesca, l'une des quatre parties fondamentales de la *philosophie scientifique*. Il étudie, dans une brochure portant ce titre, l'origine, le caractère et l'objet de cette philosophie. Il nous la montre produite par la fusion de la recherche scientifique et de la recherche critique, qui enlevèrent toute valeur à la métempirique et au dogmatisme, et préparèrent les voies à une philosophie dont les deux caractères fondamentaux sont la relativité de la connaissance et la limitation de notre expérience. Cette philosophie ne se bornera pas à systématiser les derniers résultats des sciences ; elle comprendra aussi les parties du savoir qui servent de base commune à toutes les sciences : la logique, la théorie de la connaissance, ou gnoséologie, et la psychologie. Appelez philosophie tout cela, ces trois sciences réunies aux résultats généraux (et systématisés) de toutes les sciences : mais prenez garde que cette systématisation forcément ambitieuse ne fera pas avancer d'un pas les sciences de la nature, et pourra parfois tendre à remplacer l'observation directe dans les sciences de l'esprit.

BERNARD PEREZ.

---

**Dr Julius Bergmann.** — UEBER DEN UTILITARIANISMUS. (*L'utilitarianisme.*) Marburg, 1883 (34 pages).

**Dr G. v. Gizycki.** — UEBER DEN UTILITARISMUS. (*L'utilitarisme.* — *Wierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1884, III, 25 p.)

Le premier de ces opscules est un discours rectoral prononcé à la rentrée de l'université de Marburg, le 14 octobre 1883; le second, un article de Revue destiné à combattre le premier.

Bergmann a emprunté à un écrit récemment publié par lui (Ueber das Richtige) les objections qu'il adresse à l'utilitarisme [1] et qu'il présente sous une forme populaire. La première partie est consacrée à l'exposition de la doctrine formulée par Stuart Mill; la seconde en est la critique.

1. Nous croyons avec Gizycki que ce mot est préférable à celui d'*utilitarianisme* accepté par Bergmann après St. Mill.

La doctrine de Mill, dit Bergmann, tient le milieu entre l'égoïsme et l'altruisme. C'est une inconséquence pour un utilitaire d'accorder une certaine importance à la qualité du plaisir, car il peut bien, après avoir recommandé la recherche du plaisir pour lui-même, préférer un plaisir supérieur en quantité; il ne peut faire appel à la qualité qu'autant qu'elle entre dans l'estimation de la quantité. Quand Mill dit qu'il faut préférer les plaisirs qui sont en harmonie avec la dignité de l'homme à ceux qui ne le sont pas, il introduit un autre principe que le plaisir et se contredit lui-même. Il en est de même lorsqu'il parle de la vertu : la vertu peut amener après elle du plaisir, elle n'est pas elle-même une espèce de plaisir, et l'utilitaire, conséquent avec sa doctrine, ne peut rechercher la vertu qu'en vue du plaisir qui s'y joint, il ne saurait dire comme Stuart Mill qu'elle est quelque chose de désirable en elle-même. En outre l'utilitarisme, en se plaçant entre l'égoïsme et l'altruisme, a le mérite, il est vrai, d'avoir conservé une place à l'amour de soi-même, mais il a le tort de transformer ce qui est permis quelquefois en une obligation morale. En général d'ailleurs, l'utilitarisme laisse assez obscur le concept d'obligation; par cela même qu'il ne conçoit pas l'effort moral (*sittlicher Trieb*) comme rationnel, il ne met pas en lumière le caractère d'inconditionnalité qui appartient essentiellement à la loi morale.

Enfin Bergmann fait à l'utilitarisme une objection qu'il croit capitale. L'utile, dit-il, n'est qu'une pure relation, quelque chose d'indéterminé en soi; il ne peut pas être le sujet, mais seulement l'attribut de la définition qui détermine la nature du devoir; tel est le rôle qu'il joue chez Socrate et chez les stoïciens. C'est en revenant au point de vue socratique et en même temps à la *Critique de la Raison* pratique que Bergmann combat l'utilitarisme et l'égoïsme. Les Allemands n'ont pas besoin d'aller chercher des doctrines étrangères, ils en ont de meilleures chez eux.

Il semble que ce dernier conseil de M. Bergmann n'avait pas été suivi par tous ses compatriotes. La société « Lessing » composée de libres penseurs, a mis dernièrement au concours une exposition rationnelle de lois morales qui ne s'appuieraient que sur des faits indubitables, naturellement connus, et qui seraient propres à servir de règles à toutes les relations de la vie humaine. Le jury, composé des professeur H. Grimm, W. Schérer et du député Lasker, a décerné le prix disputé par 65 concurrents à G. von Gizycki, alors Privat-docent, aujourd'hui professeur à l'université de Berlin. Dans l'ouvrage couronné, l'auteur fondait son système sur un eudémonisme social et plaçait le souverain bien dans le plus grand bonheur du plus grand nombre.

Il défend aujourd'hui dans l'article cité la doctrine qu'il a acceptée contre les critiques de Bergmann.

Il remarque d'abord que Bergmann n'a parlé ni de Bentham, ni de James Mill, ni de Grote, ni de Sidgwick; il eût donc été plus exact d'annoncer simplement l'examen de la doctrine utilitaire chez Stuart

Mill. En outre Bergmann est à vrai dire un critique bienveillant, mais il ne connaît pas toujours très bien les doctrines qu'il attaque. L'utilitaire, dit-il, se présente comme l'interprète et non comme le critique de la conscience. En réalité, l'utilitarisme se propose de diriger la conscience en déterminant ce qui est le plus utile à l'humanité.

Bergmann a raison de trouver Stuart Mill inconséquent quand il veut tenir compte de la qualité du plaisir indépendamment de sa quantité. C'est ce que Sidgwick a montré avant lui (*Methods of Ethics*); mais il a tort de croire que, en se plaçant au point de vue de Bentham, on ne puisse trouver le bonheur des saints plus fécond que celui de ceux qui ne cherchent que les plaisirs des sens. L'utilitarisme place dans le bonheur du plus grand nombre le critérium le plns élevé de toute valeur morale. C'est ainsi qu'on peut justifier le blâme ou l'éloge, la vertu ou le vice. La valeur en effet est un concept tout relatif comme le concept du bien. Bergmann parle bien de « valeur en soi », mais il n'explique pas ce qu'il veut dire par ces mots.

Mill a déterminé ce qu'il entend par le bonheur : c'est ce qui constitue pour l'homme le plus haut idéal moral, artistique et scientifique. Il est difficile de reprocher aux utilitaires qu'ils s'arrêtent à considérer la vertu d'un point de vue intéressé. Platon, dont la morale semble aussi parfaite que possible aux adversaires de l'utilitarisme, ne trouve-t-il pas que la vraie valeur de la justice consiste dans le bonheur immédiat qu'elle procure?

L'altruisme, comme l'a montré Spencer, se détruit lui-même. Mais l'utilitarisme n'est pas, ainsi que le dit Bergmann, un intermédiaire entre l'altruisme et l'égoïsme; il se dirige d'après un principe qui lui appartient en propre et d'après la nature. D'ailleurs Bergmann n'aurait pas fait cette objection s'il avait lu Stuart Mill avec plus d'attention : il aurait vu qu'il distingue soigneusement (p. 26) le motif et la moralité de l'action. L'utilitaire ne s'occupe pas d'actions commandées par l'amour-propre ou par la bienveillance, il s'occupe uniquement d'actions droites.

Bergmann objecte que l'utilitarisme conduit à l'égoïsme. Il a raison si l'on considère la forme que Stuart Mill a donnée à la doctrine; il a tort de répéter le vieil argument que les stoïciens employaient contre les épicuriens; car le plaisir n'est pas un ἐπιγέννημα, c'est l'essence même de l'amour.

Stuart Mill a commis une confusion dans laquelle Bergmann paraît tomber lui-même : il ne distingue pas le côté subjectif (le *Wie*), du côté objectif (le *Was*) de la volonté; il ne distingue pas le sentiment et la connaissance.

La doctrine utilitaire, dit Bergmann, n'explique pas le caractère obligatoire de la loi morale, elle laisse sans réponse la question de la sanction. Il faudrait bien enfin abandonner ces arguments qui pourraient tout aussi bien se tourner contre les doctrines morales qui s'opposent à l'utilitarisme. Aucune théorie morale ne peut empêcher l'homme de



faire le mal, aucune ne saurait transformer le méchant en homme vertueux. Comme toute autre doctrine morale, l'utilitarisme fait appel à l'intelligence de celui en qui il suppose le sentiment moral. Il propose à celui qui veut faire le bien, de chercher le plaisir et de fuir la douleur; il lui indique ensuite les lois arithmétiques qui lui permettront d'atteindre ce but; l'égoïste pourra préférer son bonheur à celui de ses semblables; il ne trouvera aucun argument rationnel pour justifier son choix. De plus la morale positive des différents peuples, en tant qu'elle est identique, implique une tendance à maintenir et à augmenter le bien-être de la société. L'utilitarisme montre que l'accomplissement du devoir est indispensable à la sécurité et au bien des sociétés; que s'il était supprimé, la terre serait changée en enfer ou plutôt que l'humanité cesserait d'exister; il explique enfin quel est le fondement des différentes vertus.

L'intuitionisme, au contraire, supprime la distinction du bien et du mal, car ce qui paraît bon à telle conscience, paraît mauvais à telle autre; et il n'a pas de principe qui lui permette de déterminer laquelle a raison et laquelle a tort. Ses préceptes manquent de clarté et de précision et ils ne peuvent devenir clairs et précis qu'en faisant appel à des raisons empruntées à l'utilitarisme.

En résumé, l'utilitarisme admet les préceptes que formulent les intuitionistes; il leur trouve un fondement et les justifie; il fournit une décision dans les cas où ces prescriptions entrent en conflit. Sans doute, il a à lutter avec plus d'une difficulté; mais il a pour lui un si grand nombre de preuves, il harmonise si bien toutes nos représentations morales qu'il sortira victorieux de toutes les attaques.

Les travaux de MM. Janet, Carrau et Guyau ont présenté aux lecteurs français toutes les objections qui pouvaient être faites à l'utilitarisme et l'opuscule de Bergmann ne nous apprend rien de nouveau. Il en est à peu près de même de celui de Gizycki; les ouvrages de Mill, de Spencer sont entre les mains de tous; les travaux de Sidgwick ont été analysés et appréciés dans la *Revue Philosophique*. Mais nous avons insisté sur l'un et l'autre pour montrer quel changement s'accomplit en Allemagne dans la direction philosophique. On avait déjà remarqué que le transformisme darwinien a eu le plus grand succès auprès de quelques-uns des successeurs de Hegel; que les recherches expérimentales avaient pris en Allemagne une importance considérable avec Fechner, Wundt et leurs disciples. La tendance empirique prévant actuellement en morale chez quelques philosophes allemands. La patrie de Kant revendique les doctrines de Bentham; l'impératif catégorique cède la place à l'utilitarisme : c'est là à coup sûr un fait qui ne manque pas d'intérêt et sur lequel il nous a paru utile d'attirer l'attention de nos lecteurs.

F. PICAVET.



**Dr Susanne Rubinstein.** PSYCHOLOGISCH-AESTHETISCHE ESSAYS. Zweite Folge (*Essais de psychologie et d'esthétique*, 2e série). — Heidelberg, Carl Winter, 1884. — In-8°, 278 p.

Une première série d'essais, publiée par Mlle S. Rubinstein, comprenait six morceaux portant les titres suivants : la vie des sens; contribution à la science du langage; sur la mémoire; imagination et fantaisie (fantaisie créatrice); caractéristique de la fantaisie chrétienne germanique. Cette première série paraît avoir été accueillie avec faveur en Allemagne. La deuxième série, dont j'ai à parler, est composée également de morceaux détachés, morceaux bien écrits, où se trahit par endroits un certain emportement féminin; et la lecture de ces derniers Essais m'a été assez agréable pour me donner le regret de ne pas connaître les premiers. La matière en est toutefois si variée que ma critique ne saurait porter utilement sur tous les points, et je prendrai donc la liberté de négliger les morceaux relatifs aux événements de nos représentations, à l'espace et au temps, aux espèces de mouvements, à la psychologie des sexes, à la passion et à l'émotion, pour pouvoir parler un peu plus en détail de ceux qui ont pour objet l'histoire naturelle de l'esprit (au sens de *Witz*, saillie) et la caractéristique de la fantaisie grecque et indoue. Aussi bien les morceaux que je néglige n'offrent pas beaucoup de nouveauté et l'auteur y fait preuve seulement d'une véritable instruction et d'une parfaite liberté d'esprit en reprenant à son profit des questions élaborées par les maîtres.

Mlle S. Rubinstein rapporte le dire des principaux philosophes qui ont traité du comique en général, et en particulier du mot d'esprit. Kant faisait consister l'esprit dans la faculté d'établir des similitudes. Pour Schopenhauer, le rire naît d'une incongruence du contenu avec le sujet considéré. E. Hecker veut aussi qu'il y ait deux représentations, compatibles ou incompatibles l'une avec l'autre, et le rapprochement s'en doit faire, selon Th. Vischer, avec suppression des intermédiaires, de façon à en relever subitement le contraste. Léon Dumont ne s'écarte pas beaucoup des explications précédentes, et le rire s'attache, d'après lui, à la perception de deux représentations desquelles l'une supprime ou contredit l'autre : ainsi, quand un petit homme se courbe pour passer sous une porte, la non-valeur de ce mouvement qui convient à une personne grande ne manque pas d'exciter l'hilarité. La fameuse sentence de Jean-Paul, que l'esprit est un prêtre qui bénit un couple, en déshabillé, laisse encore apercevoir les deux termes. Mais Kuno Fischer nous instruit du détail de la cérémonie, définissant le mot d'esprit un jugement piquant par où quelque chose de caché est mis en une vive lumière, et Mlle S. R. estime à son tour que l'esprit consiste à découvrir des rapports cachés entre des groupes de conceptions qui contrastent. Il suffit, dit-elle, d'y relever un seul caractère comme terme de comparaison et de choquer les deux séries en un point, pour que jaillisse l'étincelle. Du reste, ce caractère peut être positif ou négatif, etc.

Cette interprétation découle très logiquement des autres et la défini-

tion de Dumont ne se trouve pas modifiée. Mais le mérite revient à Mlle S. Rubinstein plus encore qu'à Kuno Fischer d'avoir montré le moyen, l'artifice du mot d'esprit. A-t-elle pris garde cependant que ce « rapport caché », ce *tertium comparationis,* sert tout justement à faire éclater le contraste, la non-convenance des deux représentations? La rupture se fait, à mon avis, sur ce rapport fictif, sur ce contaot glissant, et le comique sort de là.

Des situations particulières peuvent être distinguées. Ou bien les deux représentations, images ou figures, se croisent en amenant une sorte d'interversion, des personnes ou de la cause et de l'effet, du sujet et de l'attribut. Ainsi le mot du librettiste, M. de Saint-Georges, quand ayant fait teindre ses cheveux blancs, il disait à ses amis qui s'étonnaient de ses cheveux noirs : « Oh ! je n'étais plus digne des autres. » La réplique d'Alexandre à Parménion (J'accepterais les propositions de Darius, si j'étais Alexandre. — Et moi si j'étais Parménion) est un autre exemple du même cas, exemple où Mlle S. Rubinstein découvre son signe négatif, soit ici la négation du semblable dans la situation de Parménion et dans celle d'Alexandre.

Ou bien les deux séries se fondent ensemble et une apparente opposition s'anéantit au point de rencontre. Tel le mot de Voltaire, je crois : « Si Dieu a fait l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu! » Telle aussi la repartie de Piron au même Voltaire se flattant qu'on n'avait pas sifflé sa dernière comédie : « Peut-on siffler quand on bâille? » Ou bien encore les deux séries divergent tout à coup de leur point de contact et elles ont glissé sur un mot à double emploi. Ainsi l'apostrophe du plaisant abbé de Voisenon au prince de Conti, lequel faisait mine, étant fâché contre lui, de quitter son audience au moment où l'abbé s'y présentait : « Ah! Monseigneur, je vois bien que vous ne me traitez pas en ennemi, puisque vous me tournez le dos ! »

Dans la repartie de Piron, le piquant est que l'idée d'*ennui* se cache sous les deux termes, et qu'elle est renforcée par leur opposition, sans que le mot ait besoin d'être prononcé. Dans l'apostrophe de l'abbé de Voisenon, la rencontre se fait au contraire expressément sur le mot, et M. Rochefort disait aussi un « jeu de mots », quand il écrivait dans sa *Lanterne* — que l'empire français, d'après l'annuaire officiel, comptait trente-six millions de sujets, sans compter les sujets de mécontentement. A cette classe de mots d'esprit, où un même terme est pris avec deux acceptions, on peut rattacher le calembour (le *Klangwitz* des Allemands); mais le calembour a ceci de particulier, que le comique y tient au double emploi d'un mot et non à l'opposition de deux idées cachées sous le même mot. C'est pourquoi le son du mot y est nécessaire et un calembour ne peut sortir de la langue qui le comporte, tandis que le mot d'esprit est très souvent traduisible.

Il suffira donc quelquefois de donner à deviner ce rapport caché dont parle Mlle Rubinstein, et l'on connaît cette pointe de Voltaire contre les étymologistes de son temps, qui, disait-il, « font peu de cas des voyelles

et négligent toutes les consonnes. » Le plaisant ici est dans l'emploi de deux expressions différentes pour dire la même chose, et la vanité du pareil traitement appliqué par l'étymologiste aux deux séries de lettres en prend une évidence toute singulière.

Le procédé n'est pas différent dans le *comble*, ce genre de calembour qui était hier en grande vogue. Mais dans le comble l'une des séries est représentée par la question. Et par exemple : « Quel est le comble de la propreté? — C'est d'essuyer des revers. » Ce genre de mots fait bien valoir la juste observation de notre autoresse, qu'une saillie est plus vive quand les deux groupes qu'on oppose sont plus distants. Elle cite à ce propos la qualification mordante de « déficit découvert » appliquée par un membre du parlement à la femme du ministre des finances, qui montrait au bal sa pauvre gorge trop décolletée. Plus vive est la surprise, meilleur est le mot.

Si maintenant on veut passer à l'étude du comique en général, on peut le faire en considérant non plus seulement des contrastes d'images ou de vives idées, mais des contrastes de raisonnements, de gestes et de situations.

La situation du bonhomme Demea, dans les *Adelphes* de Térence, devient comique du moment où Demea, en se flattant de connaître la conduite de son fils Ctésiphon, montre précisément qu'il l'ignore. Toujours nous retrouvons deux termes qui sont discordants, et dont la discordance éclate sur un accord fictif. Et l'on conçoit pourquoi le comique touche de si près au tragique; car cette discordance devient pénible aussitôt qu'elle affecte un de nos sentiments profonds ou qu'elle provoque notre pitié. Si le Sganarelle de l'*Ecole des Maris* prête franchement à rire, le *George Dandin* n'est pas loin de faire pleurer.

Mais changeons de sujet et venons à la caractéristique de la fantaisie grecque. Mlle Rubinstein propose une théorie assez curieuse ; elle prétent attribuer la direction profonde du génie d'un peuple à la puissance d'un sens qui serait devenu chez lui prédominant à la faveur des circonstances, et, par exemple, une prédisposition à la « vue stéréométrique » aurait été la *causa efficiens* du caractère plastique (Sinnlich-plastisch) de la civilisation grecque. Je pourrais reprocher à l'auteur, incidemment, de nous donner un peu trop une histoire abrégée de la poésie grecque, sans dégager nettement les caractères qui confirmeraient sa thèse. Mais sa thèse même ne me paraît pas d'emblée acceptable, et je trouve une impossibilité logique et historique à reconnaître dans l'exercice de l'œil la condition maîtresse de l'évolution de l'art et de la science chez les Hellènes.

D'abord cette qualité de la vue chez les Hellènes, ou de l'ouïe chez les Hindous, serait une simple qualité de race, et, s'il est vrai que ses aptitudes particulières assignent son rôle à un peuple dans l'œuvre de la civilisation commune, il nous faut aussi considérer, en dehors des conditions locales de la race et du milieu, des conditions intellectuelles plus générales, et le développement humain en ses divers ordres dépend de



faits compliqués que la théorie de Mlle Rubinstein laisserait trop négligeables.

Serait-elle autorisée à trouver une preuve de sa théorie, dans ce fait, par exemple (et je le choisis favorable), que la géométrie euclidienne est fondée sur la méthode de la congruence, où la démonstration d'un théorème demeure toujours visible aux yeux? La vérité est que les premiers géomètres ont employé nécessairement cette méthode, parce qu'ils y avaient plus de sûreté; ils étaient impuissants encore à abstraire des rapports sensibles leurs raisonnements, et nombre de travaux devaient avoir été effectués, et le calcul algébrique avoir été découvert pour permettre le traitement des choses de la géométrie par la méthode de Descartes. Euclide n'était pas porté aussi avant par ses devanciers, et il ne pouvait tenter des entreprises pour lesquelles l'outil lui aurait manqué. Car il y a une technique dans les mathématiques. A plus forte raison on peut parler de la technique dans l'art, et si la sculpture, en Grèce, a donné des chefs-d'œuvre avant toute peinture, la raison n'en est pas seulement une aptitude du peuple grec à saisir la quantité de la forme: il y a une raison à cela de procédé matériel et de développement logique. La peinture est un art plus analytique, où il y a plus de rapports à étudier, coloration, lumière, perspective, etc. Les sculpteurs égyptiens posaient dans leurs bas-reliefs les figures de profil, avec les yeux de trois quarts, parce qu'il est plus facile de les rendre ainsi. L'invention des couleurs à l'huile a donné à un Véronèse la gamme étendue dont un Polygnote était bien réduit à se priver.

Et quoi d'étonnant si la musique est restée subordonnée à la poésie chez les Hellènes? Il fallait le temps d'établir les lois de l'harmonie et de fabriquer des instruments nouveanx offrant des qualités de timbre et des ressources de jeu plus variés. On ne se figure point un Berlioz avec l'orchestre du théâtre de Bacchus. L'auteur ne fait-elle pas elle-même la remarque, dans son chapitre de l'espace et du temps, que le musicien a tardivement associé l'harmonie à la mélodie et l'architecte la ligne verticale à la ligne horizontale, et n'en donne-t-elle pas pour cause que le rythme et la symétrie sont les plus simples formes esthétiques dans les rapports du temps et de l'espace?

Mlle Rubinstein me semble donc avoir trop cédé au désir d'une explication originale, quand elle attribue au sens de la vue la perfection de la sculpture grecque, ou la richesse de la métrique hindoue au sens de l'ouie, et quand surtout elle tente de ramener à une qualité physiologique assez étroite le caractère de la philosophie en Inde ou de la science en Grèce. Cette théorie de la prééminence d'un sens, pour être intéressante, ne saurait avoir, à mon avis, une si grande portée. Je demande pardon à l'aimable écrivain de planter comme je fais le couteau de la critique au cœur de cette thèse qui lui est sans doute la plus chère. Ces violences sont de celles, par bonheur, dont on n'est pas longtemps à se remettre.

LUCIEN ARRÉAT.



# SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE [1]

## NOTES SUR LE HACHICH

Par MM. E. Gley, Ch. Richet et P. Rondeau

Nos expériences sur le hachich ont été faites, d'une part sur nous-mêmes, d'autre part sur les animaux. Nous avons pu constater quelques particularités nouvelles, qui nous ont paru intéressantes à exposer. En outre, nous avons vérifié l'exactitude des observations anciennes; mais nous indiquerons seulement ici ce qui n'avait pas été décrit encore.

A. *Nature de la préparation.* — Tout ce qui a trait à la préparation pharmacologique et chimique du hachich est très insuffisant. Nous avons d'abord essayé une préparation pure, sans mélange de substance autre que le produit même de la plante; notre premier hachich a été préparé en traitant à froid par l'éther 500 grammes de sommités des fleurs du *Cannabis Indica,* envoyées de Biskra en Algérie. Nous avons obtenu un liquide fortement coloré en vert avec des reflets rouges très accentués; les substances contenues dans la solution éthérée étaient l'essence et la chlorophylle. Par la distillation, une partie de l'essence distillait à l'état d'huile verdâtre très dense, vraisemblablement le *Cannabène* de Personne.

En évaporant l'éther, il restait une substance semi-liquide verdâtre. 5 cc. du liquide contenaient 50 centigrammes de matières solides; ces 50 centigrammes étaient mélangés avec de la farine et du sucre, de manière à faire des pilules faciles à absorber. Deux de ces pilules, administrées à un lapin, n'ont pas produit d'effet appréciable; il en fut de même quand nous donnâmes la même dose à un pigeon de 350 grammes. Cependant, la même quantité administrée à l'un de nous (G...) eut des effets très marqués. Ce résultat, négatif pour les animaux, est assez intéressant; il prouve que le hachich, poison de l'intelligence, ne doit produire d'effet, à faible dose, que quand les centres nerveux intellectuels sont très développés.

Les effets de cette huile essentielle sont à la fois, sur l'homme, physiques et psychiques; les premiers peuvent amener un véritable empoisonnement (nous l'avons observé sur l'un de nous); avec une autre préparation, les effets physiques sont nuls et les effets psychiques très accentués.

Un jeune étudiant de nos amis a éprouvé en prenant cette huile

1. Séance du 30 mars et 27 avril 1885.



une grande dépression morale, une lassitude marquée et peu d'effets psychiques, tandis qu'avec le *Dawamesc* les symptômes d'excitation intellectuelle ont été très marqués, plus fugitifs et sans effets physiques désagréables. [1].

Il serait intéressant de reprendre l'étude pharmaceutique de ces hachichs différents, car la variété et l'infidélité des effets thérapeutiques dépendent sans doute de l'absence d'une préparation identique.

B. *Effets sur les animaux.* — Le chien est plus sensible au hachich que le lapin et le pigeon, mais encore beaucoup moins que l'homme. En tenant compte des poids respectifs des chiens et des hommes sur lesquels nous avons expérimenté, on peut dire qu'il faut donner au chien une dose trente fois plus forte qu'à l'homme. On peut par là apprécier indirectement la différence d'excitabilité intellectuelle chez l'homme et chez les animaux, même supérieurs.

Un chien auquel on donna, par injection intra-veineuse, 15 cc. de la solution éthérée d'essence, présenta des troubles névro-musculaires, titubation, tremblements, incoordination, etc., phénomènes qui ont été déjà décrits par l'un de nous [2]. Mais le phénomène qui a surtout attiré notre attention et qui mérite d'être expressément mentionné, c'est une excitabilité exagérée pour les excitations sensorielles, qui se traduit par des frayeurs extraordinaires.

A notre premier chien mis en expérience, nous montrons un lapin blanc; notre chien est pris d'une terreur extrême et se sauve dans un coin sombre. La vue d'un objet brillant, et spécialement de l'eau placée dans un cristallisoir, produit la même terreur. A plusieurs reprises, rien qu'en voyant de l'eau, il a été pris d'une véritable attaque convulsive. Sur le même chien, le lendemain, et sur d'autres chiens encore, ce même phénomène d'hydrophobie a pu être nettement constaté.

Si l'on rapproche cette étonnante hydrophobie par empoisonnement du symptôme hydrophobie constaté chez les chiens enragés, on trouve une remarquable identité. C'est que, dans l'un et l'autre cas, il y a réaction exagérée du même appareil organique, c'est-à-dire du bulbe. On

1. Ce *Dawamesc* nous a été envoyé du Caire. Voici quelle en est la préparation :

| | | |
|---|---|---|
| Sucre | 24 | parties. |
| Eau | 10 | — |
| Sommités des fleurs de Cannabis | 1 | — |

Piler le tout et faire cuire pendant 15 minutes.

Ajouter une cuillerée à soupe de jus de citron et :

| | | |
|---|---|---|
| Canelle | 2 | parties. |
| Girofle | 1 | — |
| Cardamone | 1/2 | — |
| Muscade | 2 | — |
| Musc | 1/4 | — |
| Noisettes | 2 | — |
| Amandes de pin | 2 | — |

A prendre un morceau gros comme une noisette, soit pur, soit délayé dans du café.

2. Ch. Richet. *L'homme et l'intelligence*, page 494.

sait que dans la rage c'est dans le bulbe que siègent les lésions et, d'autre part, tous les symptômes de l'intoxication par le hachich (raideurs du cou, respiration saccadée, etc.), indiquent que le poison agit d'abord sur la portion bulbaire et cervicale de la moelle, surtout chez les animaux.

En tous cas, nous croyons que, jusqu'ici, le hachich est la seule substance toxique dont l'absorption provoque le symptôme hydrophobie.

Sur un autre chien, une dose plus forte (25 cc.), injectée assez rapidement dans les veines, a provoqué une violente attaque convulsive épileptiforme. L'amiral s'agite avec fureur, pousse des hurlements anxieux, comme s'il était en proie à des visions effroyables; le tableau de cet empoisonnement rappelle celui que donnent les chiens empoisonnés par l'essence d'absinthe.

Remarquons, à ce propos, qu'il y a entre les anesthésiques, les narcotiques et les convulsivants une série de transitions insaisissables : le hachich, substance convulsivante, est aussi une substance narcotique (effet terminal), de même que l'éther et l'alcool, qui provoquent l'ivresse à certains moments de leur action, provoquent ensuite le sommeil, la stupeur et le coma.

C. *Effets psychiques sur l'homme.* — 1° *Mouvements fibrillaires inconscients.* — Comme dans le hachich un des principaux effets est la rapidité du geste et la traduction immédiate par un geste des idées et des images on pouvait se demander si, ce qui n'existe pas à l'état normal chez beaucoup de sujets, les mouvements fibrillaires inconscients de la main dépendant de certaines représentations mentales, ne viendraient pas à apparaître après l'empoisonnement par le hachich [1]. L'expérience a confirmé d'une manière éclatante nos prévisions· G..., qui, à l'état normal n'a aucun mouvement fibrillaire inconscient qui traduise ses conceptions et ses images, sous l'influence du hachich les a de la manière la plus nette, avec une vivacité et une vigueur qu'on a de la peine à soupçonner. De même, le jeune étudiant dont nous avons parlé plus haut, avait aussi des mouvements fibrillaires sous l'influence des images, des représentations mentales.

2° *Durée du temps de réaction.* — Ainsi qu'avec presque toutes les substances toxiques, malgré l'excitabilité exagérée, il y a un ralentissement de la réaction psychique volontaire, ralentissement qui est considérable. Mes expériences ont porté dans la durée des sensations tactiles et sur celle des sensations auditives. Nous ne donnerons que les chiffres que nous avons obtenus pour les premières, mais nous avons aussi constaté un très grand retard pour les sensations auditives.

1. Voyez nos communications sur ce sujet : Ch. Richet, *Bulletins de la Société de Biologie*, 31 mai 1884, et E. Gley, *Ibid.*, 5 juillet 1884.

1° *État normal.*

| | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Gley. | 1re réponse. | 0″252 | Rondeau. | 1re réponse. | 0″201 | Richet. | 1re réponse. | 0″280 |
| | 2e — | 0″198 | | 2e — | 0″216 | | 2e — | 0″280 |
| | 3e — | 0″183 | | 3e — | 0″165 | — | 1re réponse. | 0″270 |
| — | 1re réponse. | 0″216 | — | 1re réponse. | 0″329 | | 2e — | 0″190 |
| | 2e — | 0″162 | | 2e — | 0″205 | | 3e — | 0″176 |

Moyenne. 0″211.

Si, au contraire, nous prenons la moyenne des individus hachichés, nous trouvons un résultat bien différent, et la période de réaction est énormément accrue :

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| L..... | 1re réponse. | 0″340 | R..... | 1re réponse. | » |
| | 2e — | 0″936 | | 2e — | 0″660 |
| — | 1e — | 0″292 | — | 1re — | » |
| | 2e — | 0″479 | | 2e — | 0″367 |
| | | | — | 1re — | 0″403 |
| | | | | 2e — | 0″522 |
| | | | | 3e — | » |
| | | | | 4e — | 8″435 |

Moyenne. 0″492.

Sur ce même La.... le lendemain, alors que les effets du hachich étaient à peu près complètement dissipés, nous avons eu les réactions suivantes :

| | |
|---|---|
| 1re réponse. | 0″238 |
| 2e — | 0″212 |
| 3e — | 0″198 |
| 1re — | 0″281 |
| 2e — | 0″238 |
| 3e — | 0″223 |

Moyenne. 0″232.

On voit que sous l'influence du hachich la réaction volontaire est extrêmement ralentie, puisqu'elle tombe d'un cinquième de seconde à une demi-seconde à peu près.

On remarquera sans doute aussi, en voyant les chiffres de nos expériences, que, chez les individus normaux, la durée de la réaction diminue assez promptement avec l'habitude, ce qui était d'ailleurs déjà connu. Dans une série de quatre expériences, successivement on voit diminuer la seconde réponse par rapport à la première, etc. Il semble qu'avec le hachich, cette décroissance n'existe pas, et, qu'au contraire, la durée de la réaction soit de plus en plus longue.

En outre l'individu hachiché quelquefois ne répond pas, quoiqu'il ait bien l'intention de répondre, et il lui arrive au bout d'une ou deux secondes d'être surpris pour ainsi dire dans son rêve et de constater avec un certain étonnement qu'il n'a pas répondu.

En effet, l'état intellectuel des hachichés peut se caractériser par les mots : *distraction, divagation.* Or, pour la rapidité de la réponse aux excitations, un grand degré d'attention est nécessaire, c'est précisément cette attention qui fait défaut dans l'empoisonnement hachichique.

D. *Quelques autres phénomènes psychologiques.* — Le jeune étu-

diant, dont nous avons parlé plus haut, a présenté plusieurs fois de l'*aboulie*. Pendant son dîner, quelques heures après avoir pris l'essence, son pied ayant rencontré celui d'une autre personne assise à côté de lui, il le retire, puis ne sait plus que faire ; se demande s'il faut le tenir levé ou l'abaisser et reste ainsi hésitant un bon moment. De même il ne peut, à plusieurs reprises, tendre son assiette pour se faire servir, quoiqu'il le désire.

Une autre forme d'aboulie, c'est l'impulsion involontaire, irréfléchie, subite. L... ayant pris 3 grammes de Dawamesc et se trouvant au laboratoire, voit une petite chienne qui est devant lui (celle-là même qui avait pris 12 grammes de Dawamesc la veille). Brusquement, il la saisit par la peau du cou et la jette au milieu de la pièce. Quand on lui demande la raison de cette action bizare, il dit : qu'il n'y a été pour rien et qu'il a cru que c'était une autre personne qui agissait ainsi, qu'il regrette d'ailleurs son action. Nous avons vu chez le même sujet et chez un autre se produire d'autres impulsions.

Si on rapproche ces faits de l'abondance des idées, de leur mobilité, on voit qu'il y a comme un commencement de désintégration de la conscience. Pour que nous ayons conscience d'une idée et conscience du moi, il faut un certain degré d'attention ; il faut que l'idée demeure quelque temps dans le champ de vision mentale. Or, dans l'hyperidéation hachichique, l'attention est trop distraite par l'abondance et la rapidité des idées, pour que la conscience ne subisse pas un commencement d'altération.

Notons un dernier phénomène qui établit une ressemblance curieuse entre l'intoxication de l'homme et celle du chien. Un chien qui a pris du Dawamesc témoigne une frayeur vive au moindre mouvement qu'on fait. Si l'on approche la main de ses yeux, involontairement il détourne la tête et cligne des paupières, comme s'il y avait une exagération maladive de l'excitabilité sensorielle. On peut appeler réflexe psychique de fuite le mouvement qu'on fait pour se soustraire à une excitation. Ce réflexe psychique est exagéré d'une curieuse manière chez l'homme. Un de nos sujets en expérience, R..., poussait des hurlements de terreur lorsqu'on lui proposait de le piquer avec une épingle, pour apprécier l'état de sa sensibilité. De même, la vue d'une salamandre lui inspira une terreur épouvantable, avec gestes, cris, contorsions et hurlements extraordinaires.

Dans l'un et l'autre cas, chez le chien comme chez l'homme, il s'agit là d'une excitabilité réflexe exagérée. Mais ce sont des réflexes psychiques, car le hachich porte son action sur les centres psychiques avant d'agir sur la moelle. Il y a un certain intérêt à rapprocher cet état de quelques phénomènes psychiques de l'hystérie (excitabilité affective et impossibilité de la réprimer).

Cette excitabilité affective n'existe pas au même degré chez tous les sujets hachichés. Il y en a chez lesquels c'est l'excitabilité intellectuelle qui domine. Ces variations tiennent évidemment à la variété même des dispositions mentales.



# LE RAISONNEMENT INCONSCIENT DANS LES LOCALISATIONS AUDITIVES

Par M. G. Guéroult

---

Dans certaines affections de l'ouïe on emploie le diapason comme instrument d'investigation diagnostique.

En particulier, quand une des deux oreilles devient sourde, on place un diapason en contact avec une des parties osseuses du crâne. On conçoit que, si les organes de l'oreille interne ne sont pas atteints, le son du diapason se transmet par les os du crâne à l'étrier et aux deux fenêtres, et le malade l'entend. Dans ce cas, la surdité est évidemment due à une altération de l'oreille moyenne qui s'oppose à la transmission des ondes sonores par l'air. Si, au contraire, c'est l'oreille interne qui est sérieusement endommagée, le malade n'entendra, pas plus par les os que par l'air, le son du diapason explorateur [1].

Si une personne qui a les deux oreilles saines fait l'expérience en plaçant le diapason sur le sommet du crâne, elle entend le son également bien des deux côtés. Si le diapason se rapproche d'une oreille, toujours appuyé sur la voûte osseuse, c'est de cette oreille qu'on entend le mieux, c'est de son côté qu'on localise la sensation.

Quand, au contraire, l'une des deux oreilles est devenue sourde par suite d'une altération de l'appareil de transmission, il n'en va pas ainsi.

Atteint moi-même de cette infirmité depuis quelques années, j'ai pu constater par des expériences très multipliées, qu'en *quelque point de mon crâne que je place le diapason*, fût-ce contre l'os de la bonne oreille, *c'est dans la mauvaise* que la sensation auditive est localisée.

Le fait est bien connu des médecins auristes ; il en a été donné par eux de nombreuses explications anatomiques ou physiques, que je ne rapporterai point ici, mais dont aucune ne me satisfait.

Voici celle que je propose, en m'appuyant sur des expériences qui seront rapportées plus bas, et qui me semblent péremptoires.

Plus une source sonore se rapproche d'une des oreilles normale ou non, plus l'intensité de la sensation correspondante s'accroît. Inversement, si de deux sensations auditives produites dans une même oreille et visiblement émanées d'nne même source sonore la seconde est plus forte que la première, nous *jugeons* que la source sonore s'est rapprochée de cette oreille, et d'autant plus que la différence est plus grande. Cela posé, je fais vibrer mon diapason dans l'air ; je l'entends par mon oreille droite, qui est la bonne, avec une certaine intensité ; par l'oreille

1. Les personnes qui voudraient étudier la question en détail peuvent consulter le *Traité des maladies de l'oreille* par Urbanschitsch (traduction Calmettes), Paris, Masson, et une communication du docteur Gellé au congrès otologique de Bâle, en 1883.

gauche je n'entends rien. Je l'applique, toujours vibrant, contre un point quelconque de mon crâne; l'intensité de la sensation dans l'oreille droite reste sensiblement la même, tandis que la sensation éprouvée dans l'oreille gauche, *sensation qui était nulle*, devient sensiblement aussi forte que l'autre.

De ces deux sensations consécutives, il se forme en moi la perception que le son s'est beaucoup plus rapproché de mon oreille gauche que de mon oreille droite. Comme de plus, dans la vie ordinaire, je n'entends avec mon oreille gauche qu'à la condition de placer les objets sonores tout contre le pavillon, je suis amené à conclure que le son se produit tout contre cette oreille. Le fait pathologique en question s'explique donc par un raisonnement devenu inconscient et enraciné par une longue habitude.

1re Expérience. — En admettant l'exactitude de cette explication il est évident, que si par un procédé quelconque je diminue la différence qui existe entre mes deux oreilles, si j'assourdis la bonne, par exemple, je dois, en vertu du principe posé plus haut, entendre le son plus près de la bonne oreille qui aura reçu, par l'air d'abord, puis par les os, deux sensations inégales. C'est ce qui a lieu. Je comprime fortement le lobe de mon oreille droite dans le conduit auditif; si je pose alors sur mon crâne, tout près de cette oreille, le diapason vibrant, le son se localise, non plus dans l'oreille gauche, mais dans un plan vertical situé entre les deux oreilles.

2e Expérience. Le diapason étant posé contre l'os de l'oreille droite bouchée, je débouche cette dernière en laissant retomber le lobe. Imméiatement, le son se localise de nouveau daus l'oreille gauche et j'ai, très nettement, la sensation que le son quitte le plan vertical en question pour arriver avec une grande rapidité dans le pavillon gauche.

3e Expérience. — J'ai répété l'expérience avec des diapasons donnant des sons très aigus et très intenses, construits par M. Kœnig. L'expérience ne réussit pas, et le son aigu se localise dans l'oreille droite. Mais, si, dans l'air, je place le diapason aigu dans le voisinage de mon oreille gauche, je constate que j'entends le son produit très sensiblement aussi bien que dans l'oreille droite. On sait, en effet, que la sensibilité de l'oreille est beaucoup plus grande pour les sons aigus que pour les sons graves.

4e Expérience. — Je prends un diapason plat d'environ 10 centimètres qui, indépendamment du son normal qui est dans le voisinage du *la* du *médium*, donne un harmonique très aigu. Si je répète l'expérience, je constate, très nettement, que j'entends par les os *le son grave dans la mauvaise oreille*, et le son aigu dans la bonne. Si je répète l'expérience dans l'air, j'entends le son grave et le son aigu dans la bonne oreille et *le son aigu seulement* dans la mauvaise.

Ainsi : Toutes les fois qu'un son est perçu à peu près également dans l'air par les deux oreilles, il se localise dans celle des deux dont le

diapason est le plus rapproché quand il est entendu par l'intermédiaire des os.

Toutes les fois, au contraire, qu'un son dans l'air est très inégalement perçu dans les deux oreilles, il se localise par les os dans la plus mauvaise des deux.

Il reste à expliquer, ou tout au moins à rattacher à une catégorie de faits du même genre, — les explications scientifiques ne sont jamais autre chose, — comment un raisonnement inconscient, enraciné par l'habitude, peut lutter victorieusement contre le raisonnement conscient *actuel*, qui démontre que le diapason est physiquement plus près de l'oreille où le son ne se localise pas.

La physiologie de la vision présente de nombreux phénomènes de ce genre. Parmi les plus connus, je citerai les phosphènes. Si, l'œil fermé, vous appuyez avec le doigt de façon à attaquer légèrement la portion externe de la rétine, vous avez la sensation d'une sorte d'anneau lumineux représentant le bout du doigt et localisé sur la partie supérieure du nez, c'est-à-dire juste à la place où *devrait* être située la source lumineuse pour agir sur la rétine à l'endroit touché. Le fait est expliqué, ainsi que tous les faits similaires, par Helmholtz et la plupart des ophtalmologistes modernes, au moyen du raisonnement inconscient enraciné par une longue habitude, et contre lequel le raisonnement conscient actuel, mais isolé, ne réussit pas à prévaloir.

---

## LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

P. Richer. *Études cliniques sur la grande hystérie.* 2e édit. revue et considérablement augmentée. Grand in-8°. Paris, Delahaye et Lecrosnier.

L. Bourdeau. *La conquête du monde animal.* In-8°. Paris, Alcan.

Crépieux-Jamin. *Traité pratique de graphologie.* In-12. Paris, Marpon et Flammarion.

M. George. *Les mondes grandissants.* In-18. Paris, Ghio.

E. Benamozegh. *Israël et l'humanité. Introduction.* In-12. Livourne.

J. Le Vagre. *La Révolution et l'autonomie selon la science.* In-12. Paris, Bataille.

P. de Crouzaz-Cretet. *La morale et les moralistes sous l'ancien régime.* In-12. Paris, Sauton.

A. Lanteirès. *Essai descriptif sur les troubles psychopathiques avec lucidité d'esprit.* In-8°. Paris, Ollier Henry.

L. Gumplowicz. *Grundriss der Sociologie.* In-8°. Wien, Manz.

Herbert Spencer. *An appendix to the Principles of Sociology,* vol. I. In-8°. London, Williams and Norgate.

P. Ceretti. *Opere postume.* 2 vol. in-4°. Torino.

G. Memola. *Filosofia pura.* 2e ediz. In-8°. Napoli, Tocco.

A. Chiapelli. *Sul carattere formale del principio etico.* In-4°. Verona-Padova, Drucker e Tedeschi.

E. Soullier. *Eraclito Efesio : Studio critico.* In-8°. Roma, Artero.

Barzellotti. *David Lazzaretti : i suoi seguaci e la sua legenda.* In-18. Bologna, Zanichelli.

E. dal Pozzo di Mombello. *Un capitolo di psicofisiologia : Conferenze.* In-12. Foligno. Scariglia.

---

*Le propriétaire-gérant :* Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois.

# L'EXPÉRIMENTATION EN PSYCHOLOGIE

## PAR LE SOMNAMBULISME PROVOQUÉ

*(Fin [1].)*

### VII

« Un caractère des actes effectués dans un moment éloigné de l'époque de la suggestion, c'est que l'initiative pour leur mise à exécution à l'instant où la pensée en naît, paraît au sujet venir de son propre fond, tandis que, pourtant, sous l'empire de la détermination qu'on lui a fait prendre, *il marche au but avec la fatalité d'une pierre qui tombe* et non avec cet effort réfléchi et contenu, cause de toutes nos actions raisonnables. » Ces paroles du Dr Liébault caractérisent d'une façon magistrale l'état de la volonté dans le somnambulisme provoqué. Je puis dire à un hypnotisé pendant son sommeil : Dans dix jours vous ferez telle chose à telle heure et je puis vous écrire sur un papier daté et cacheté ce que je lui ai ordonné. Au jour fixé, à l'heure dite, l'acte s'accomplit et le sujet exécute mot pour mot tout ce qui lui a été suggéré; il l'exécute *convaincu qu'il est libre, qu'il agit ainsi parce qu'il l'a bien voulu et qu'il aurait pu agir autrement;* et cependant si je lui fais ouvrir le pli cacheté, il y trouvera annoncé dix jours à l'avance l'acte qu'il vient d'exécuter. *Nous pouvons donc nous croire libre et ne pas l'être.* Quel fond pouvons-nous donc faire sur le témoignage de notre conscience, et ce témoignage, n'est-on pas en droit de le récuser, puisqu'il peut nous tromper ainsi? Et que devient l'argument tiré, en faveur du libre arbitre, du sentiment que nous avons de notre liberté? Je demande la permission de citer ici un passage de ma *Physiologie :* « L'activité cérébrale, en un instant donné, représente un ensemble de sensations, d'idées, de souvenirs, dont quelques-uns seulement sont saisis par la conscience d'une façon assez forte pour que nous en ayons une percep-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue.*

tion nette et précise, tandis que les autres ne font que passer sans laisser de traces durables ; les premiers pourraient être comparés aux sensations nettes et distinctes que donne la vision dans la région centrale de la tache jaune, les autres aux sensations indéterminées que fournit la périphérie de la rétine. Aussi arrive-t-il très souvent que, dans un processus psychique, composé d'une série d'actes cérébraux successifs, un certain nombre de chaînons intermédiaires vient à nous échapper.... Il me paraît très probable que la plus grande partie des phénomènes qui se passent ainsi en nous se passent à notre insu, et ce qu'il y a d'important, c'est que ces sensations, ces idées, ces émotions auxquelles nous ne faisons aucune attention, peuvent cependant agir comme excitants sur d'autres centres cérébraux et devenir ainsi le point de départ *ignoré* de mouvements, d'idées, de déterminations *dont nous avons conscience.* » (2e édit., p. 1351.) Ces idées reçoivent une nouvelle confirmation de ce qu'on observe dans le somnambulisme provoqué, spécialement en ce qui concerne l'état de la volonté.

Ce qu'il y a de remarquable, c'est que, si l'acte suggéré est un peu étrange, un peu insolite, le sujet cherche des raisons pour faire ce qu'il fait et il en trouve. Dans certains cas cependant, quand l'acte suggéré a un caractère par trop singulier ou criminel, l'attention du sujet est éveillée et il s'étonne lui-même, non pas peut-être de l'idée (chacun sait quelles idées étranges traversent parfois notre cerveau), mais que cette idée soit acceptée par son intelligence et s'y implante avec le caractère d'une obsession; il sent alors que sa volonté est impuissante; il se rend compte qu'il ne peut faire autrement et que toute résistance de sa part est impossible. Il est alors comparable à l'aliéné qui, sous l'empire d'une idée fixe et d'une impulsion irrésistible, tue, vole ou incendie avec la plus complète irresponsabilité.

Toute spontanéité n'est cependant pas abolie dans le somnambulisme provoqué et je puis en citer quelques exemples. Mlle A... E... est endormie; je m'approche et lui demande : Voulez-vous rêver? — Cela m'est égal. — Que voulez-vous rêver? — Ce que vous voudrez? — Voulez-vous un excellent déjeuner? — Non. — Je lui énumère ainsi plusieurs sortes de rêves que je lui propose. A tous même réponse négative. — Voulez-vous vous promener? — Oui. — Où? — Dans le jardin de Mme X.... — Vous y êtes. Êtes-vous contente? — Oui. — Qu'y faites-vous? — Je me promène sur la terrasse. (Elle est assise, immobile), etc. Elle avait conservé assez de spontanéité pour faire un choix entre les propositions diverses qui lui étaient faites.

J'ai voulu essayer cette spontanéité d'une autre façon en donnant

au sujet ce que j'appellerai une *suggestion indéterminée.* La même personne est au laboratoire de physiologie de la Faculté de médecine, où je l'avais priée de venir pour quelques expériences physiologiques. Pendant son sommeil je lui suggère qu'à son réveil elle verra de très belles choses, des choses qui lui plairont beaucoup et qu'elle sera très contente; après l'avoir réveillée, je la rendormis de nouveau pour lui demander ce qu'elle avait vu. Elle avait vu des dames dans un beau jardin, avec de belles toilettes, des bijoux, des costumes magnifiques. (Elle est couturière en robes et a en outre un goût très vif pour la toilette.)

Une autre fois j'ai essayé sur elle une autre sorte de *suggestion indéterminée,* mais à l'état de veille. Elle venait d'entrer chez M. Liébault et était parfaitement éveillée. Je lui dis : Dans une minute vous aurez envie de faire quelque chose de drôle et qui vous amusera beaucoup. — Mais quoi? — Je n'en sais rien, mais ce sera très drôle et cela vous fera rire; puis je la laisse. Au bout d'une minute, je la vois rire et se cacher la tête dans ses mains. — A quoi pensez-vous? — A rien. — Si. — Je ne le ferai pas. — Je vous dis que vous le ferez. — Non. — Voulez-vous parier? — Non, par exemple, et elle regarde toujours l'angle de la pièce où se trouve une étagère. Un moment après, je la vois sortir de la chambre et aller dans le jardin; j'y vais à mon tour et je la trouve debout, endormie. — Pourquoi vous êtes-vous endormie? — Parce que je ne veux pas faire ce que vous m'avez ordonné. — Je ne vous ai rien ordonné du tout; je ne sais même pas à quoi vous pensez. — Je le sais bien moi. — Pourquoi ne voulez-vous pas le faire? — Parce qu'on se moquerait de moi. — Vous le ferez cependant. — Oui, je le ferai. — Eh bien; je ne veux pas vous tourmenter; je vais vous enlever la suggestion, mais dites-moi auparavant à quoi vous pensiez. — A habiller avec mon mouchoir la petite statuette qui est sur l'étagère. L'idée drôle était, on le voit, un peu enfantine; mais cette transformation en idée concrète d'une suggestion indéterminée comme celle d'un simple sentiment m'a paru intéressante au point de vue psychologique. La même expérience, essayée avec Mme H... A..., ne m'a donné aucun résultat.

La façon dont les suggestions s'établissent chez les sujets et les moyens qu'ils emploient parfois pour y résister donnent des renseignements précieux sur l'état de la volonté dans le somnambulisme. Rien de plus curieux, au point de vue psychologique, que de suivre sur leur physionomie l'éclosion et le développement de l'idée qui leur a été suggérée. Ce sera par exemple au milieu d'une conversation banale qui n'a aucun rapport avec la suggestion. Tout à coup

l'hypnotiseur qui est averti et qui surveille son sujet sans en avoir l'air, saisit, à un moment donné, comme une sorte d'arrêt dans la pensée, de choc intérieur qui se traduit par un signe imperceptible, un regard, un geste, un pli de la face, n'importe quoi; puis la conversation reprend, mais l'idée revient à la charge, encore faible et indécise; il y a un peu d'étonnement dans le regard; on sent que quelque chose d'inattendu traverse par moments l'esprit comme un éclair; bientôt l'idée grandit peu à peu; elle s'empare de plus en plus de l'intelligence, la lutte est commencée; les yeux, les gestes, tout parle, tout révèle le combat intérieur; on suit les fluctuations de la pensée; le sujet écoute encore la conversation, mais vaguement, machinalement; il est ailleurs; tout son être est en proie à l'idée fixe qui s'implante de plus en plus dans son cerveau; le moment est venu; toute hésitation disparaît; la figure prend un caractère remarquable de résolution; le sujet se lève et accomplit l'acte suggéré.

On conçoit facilement que, suivant la nature gaie, triste, grotesque, étrange, criminelle même de l'acte suggéré, la scène change d'aspect; mais toujours l'ensemble de la physionomie traduit avec une fidélité et une puissance incroyables les mouvements intérieurs qui précèdent l'exécution et toute cette lutte entre la volonté du sujet et la fatalité de l'idée provoquée par l'hypnotiseur. Un tel spectacle serait un enseignement pour les artistes, les acteurs; en un mot pour tous, ceux qui ont à rendre cette suprême qualité de l'art, l'expression.

Cette lutte intérieure est plus ou moins longue, plus ou moins énergique, suivant la nature de l'acte suggéré et surtout suivant l'état même du somnambule. Quand le sujet a été souvent hypnotisé et surtout qu'il l'a été par la même personne, cette personne acquiert sur lui une telle puissance que les actes les plus excentriques, les plus graves, les plus dangereux même s'accomplissent sans lutte apparente et sans tentative appréciable de résistance. Les sujets ne se trouvent pas toujours du reste dans des conditions identiques; il est des jours dans lesquels ils obéissent moins facilement et résistent aux suggestions. Cela arrivait quelquefois à Mlle A... E... — Vous êtes récalcitrante aujourd'hui, lui disais-je. Cela se présente surtout quand on est resté quelques jours sans endormir le sujet; il semble dans ce cas que le rapport étroit qui existe entre l'hypnotiseur et l'hypnotisé soit affaibli. Par contre quand on l'a endormi plusieurs jours de suite et plusieurs fois dans la même journée, les suggestions se réalisent avec la plus grande facilité. En tout cas, même quand le sujet résiste, il est toujours possible, en insistant, en accentuant la suggestion, de lui faire exécuter l'acte voulu.

Au fond l'automatisme est absolu et le sujet ne conserve de spontanéité et de volonté que ce que veut bien lui en laisser son hypnotiseur; il réalise, dans le sens strict du mot, l'idéal célèbre : il est comme le bâton dans la main du voyageur. Aussi contrairement à l'opinion de Pitres (*Des suggestions hypnotiques*) je serais disposé à admettre en principe l'irresponsabilité des somnambules. On a bien signalé et on trouvera dans les Mémoires de Bernheim et de Pitres des exemples de résistance à l'impulsion suggérée; mais ces exemples sont rares et je suis convaincu que par un exercice gradué et une sorte d'éducation, on pourrait toujours arriver à faire exécuter à un somnambule l'acte qui répugne le plus à son caractère. Aussi Pitres lui-même est-il forcé d'admettre que « le médecin appelé à donner son avis sur le degré de responsabilité d'un sujet convaincu d'avoir accompli un acte délictueux ou criminel sous l'influence de suggestions hypnotiques, devra toujours conclure à l'irresponsabilité légale de l'accusé ».

Quoi qu'il en soit, il n'est pas hors de propos d'étudier la façon dont les hypnotisés peuvent résister aux suggestions et les divers procédés qu'ils emploient dans ce but, en un mot les causes qui font que, dans certaines conditions, les suggestions ne réussissent pas. Je commencerai par deux observations qui montrent des exemples de ces résistances à la suggestion et qui sont du reste intéressantes à plusieurs points de vue.

Mlle A... E... est endormie par simple affirmation « Dormez ». Une fois endormie je lui dis : Écoutez-moi bien; quand vous serez réveillée, vous irez dans la salle à manger, vous ouvrirez la porte d'en bas du buffet et vous prendrez dans le panier à argenterie une petite cuiller d'argent. Puis quand vous l'aurez prise, comme vous aurez peur qu'on ne la trouve sur vous, vous la mettrez dans la poche de votre amie sans qu'elle s'en aperçoive (son amie, Mme H... A... était présente). Vous ne vous rappellerez pas que c'est moi qui vous l'ai dit et si on vous demande quelque chose à ce sujet vous ne saurez rien. — Puis je la réveille. Au bout d'un instant sa figure exprime une véritable anxiété; elle nous regarde d'un air singulier, puis après un moment d'hésitation elle se lève et va d'un pas délibéré dans la salle à manger. Nous l'entendons ouvrir le buffet, puis un bruit d'argenterie remuée et un peu après un bruit de papier froissé. Ensuite elle revient dans la pièce où nous étions; elle est très rouge et paraît très émue. — Que faisais-tu là? lui demande Mme H... A... — Moi? rien. — Et elle continue à causer avec nous le plus naturellement du monde. — Nous sortons et faisons un tour de promenade dans le jardin. Voyant au bout d'un

certain temps que la seconde partie de la suggestion ne se réalisait pas (mettre la cuiller d'argent dans la poche de son amie), je l'endors de nouveau, tout en nous promenant, et une fois endormie je l'interroge. — Qu'avez-vous fait tout à l'heure? — Alors, d'un ton très calme et comme si sa décision était prise et qu'elle s'attendît à tout : J'ai volé une cuiller d'argent. — Pourquoi? — Je ne sais pas. — Savez-vous que c'est très mal. — Je ne pouvais faire autrement, ce n'est pas ma faute; j'étais poussée. — Qu'en avez-vous fait? — Je l'ai mise dans mon paquet (un paquet enveloppé dans du papier et qui se trouvait dans la salle à manger). — Pourquoi ne l'avez-vous pas mise dans la poche de votre amie? — Je ne voulais pas qu'elle fût soupconnée; c'était moi qui avais volé; tout devait retomber sur moi. — Qu'auriez-vous fait de cette cuiller? Où l'auriez-vous mise? Dans votre chambre? — *Je ne l'aurais pas gardée;* je n'aurais pas voulu me servir d'une cuiller volée; je l'aurais jetée. — Une fois réveillée, elle ne se rappelle rien.

Mme H... A... qui venait d'être témoin de cette scène me disant à ce propos qu'elle ne croyait pas qu'elle céderait à une pareille suggestion, je lui proposai d'en faire l'essai. Je l'endors par la fixation du regard, elle me prévenant de son côté qu'elle fera son possible pour résister à la suggestion. Une fois endormie, je lui dis : A votre réveil vous irez prendre la même cuiller et vous la mettrez dans votre poche; j'ajoute : Vous aurez beau résister, vous ne pourrez pas faire autrement, et je la réveille. Nous assistons alors à un spectacle des plus curieux, à celui du combat intérieur qui se livre dans son esprit; sa figure, très expressive et très mobile, réflète toutes les phases d'une lutte violente entre sa volonté et l'autorité de la suggestion qui lui a été faite; ses yeux noirs révèlent toute la concentration de la pensée sur cette idée de vol qui hante son cerveau; la face prend un caractère de sombre résolution; un peintre qui aurait eu à rendre Clytemnestre ou lady Macbeth n'aurait eu qu'à copier servilement le modèle que nous avions sous les yeux. Il est évident que la lutte est acharnée entre le bien et le mal; mais quelqu'acharnée qu'elle soit, elle n'est pas longue. Mme H... A... se lève de son fauteuil; on voit à son air dur, un peu farouche, que sa décision est prise; elle va à la fenêtre, s'y arrête un moment, repart, s'arrête de nouveau, puis va droit au buffet, l'ouvre, prend la cuiller et la met dans sa poche. A cet instant toute trace du combat intérieur de tout à l'heure a disparu; la figure a repris son expression ordinaire; elle est calme, un peu souriante. Nous l'avions suivie dans la salle à manger. Que faites-vous là, lui dis-je? — Rien. — Qu'avez-vous fait tout à l'heure? — Rien, de l'air le plus innocent

du monde. Je la regarde et lui dis : Dormez. Elle s'endort immédiatement. — Qu'avez-vous fait tout à l'heure? — J'ai volé une cuiller d'argent. — Pourquoi? — Je ne pouvais faire autrement. — Qu'en auriez-vous fait? — *Je l'aurais gardée.* — Je la réveille. Elle ne se souvient de rien et est très étonnée quand je lui dis qu'elle a pris la cuiller d'argent comme son amie. C'est la première fois qu'une suggestion de ce genre leur était faite à l'une et à l'autre.

Ces deux observations ne sont pas seulement intéressantes au point de vue de la résistance aux suggestions; elles montrent encore jusqu'à quel degré on peut arriver par l'hypnotisme dans ce que j'appellerai l'exploration de l'intelligence humaine. On connait les dragages faits dans ces derniers temps par les naturalistes pour étudier le fond de la mer; on jette la sonde et on ramène à bord des échantillons qui nous font connaître ce qu'est la vie animale dans les profondeurs de l'Océan. Ici n'en est-il pas de même? On jette, pour ainsi dire, la sonde dans les profondeurs de l'âme humaine et on ramène des phrases, des idées, des sentiments qui vous font pénétrer dans les dessous de la vie morale, dans ce qu'il y a en nous de plus secret et de plus mystérieux. Voilà deux jeunes femmes d'une éducation à peu près semblable, vivant dans le même monde; il ne faudrait pas les fréquenter longtemps pour être renseigné sur leur intelligence, leur caractère, leurs défauts, leurs qualités; mais l'être moral lui-même, l'être virtuel qui existe au fin fond de nous-mêmes et qui peut se révéler sous une impulsion donnée, vous ne le connaîtriez pas; elles ne le connaissent pas elles-mêmes. Vous les hypnotisez et cet être moral se montre à nu dans toute sa sincérité. Elles sont en apparence toutes les deux sur le même plan et cependant quelle distance n'y a-t-il pas entre elles? Il est évident que dans l'échelle morale l'une occupe un degré bien supérieur à l'autre. Les réponses des deux sujets ne jettent-elles pas une lueur inattendue sur ce qu'il y a en eux de plus caché et de plus intime, et n'y a-t-il pas là un véritable exemple de psychologie expérimentale?

Mais je reviens à la résistance aux suggestions. Dans certains cas, cette lutte intérieure peut durer très longtemps, mais le sujet finit toujours par céder. Ainsi j'ai observé un fait analogue sur Mme H... A... Il lui avait été suggéré (à l'état de veille) qu'elle irait prendre le porte-monnaie dans la poche de M. L... Elle résista et plus d'une demi-heure se passa sans qu'elle exécutât la suggestion. Elle paraissait même n'y plus penser et causait tranquillement avec les personnes présentes; mais au moment de partir et quand elle avait déjà le pied sur le seuil de la porte, nous la voyons

tout à coup revenir brusquement sur elle-même, aller à M. L... et prendre son porte-monnaie. Ce fait se passait deux jours après le vol de la cuiller. La lutte avait duré plus longtemps; mais elle avait été certainement moins violente et le sujet avait cédé encore cette fois; l'impulsion irrésistible de la suggestion avait été plus forte que sa volonté.

Dans certains cas, la résistance aux suggestions prend une autre forme. Pitres, dans son travail, mentionne une somnambule qui ne voulait plus se laisser réveiller quand on lui avait suggéré, pour le réveil, un acte qui lui était particulièrement désagréable. Chez Mlle A... E... j'ai observé un procédé de résistance tout différent et j'en ai cité précédemment un exemple. Lorsque je lui faisais une suggestion à l'état de veille, il lui arriva plusieurs fois, soit que la suggestion lui fût désagréable, soit qu'elle voulût simplement essayer de résister, de s'endormir spontanément au moment où elle aurait dû exécuter l'acte suggéré. Dans ce sommeil spontané elle était en rapport avec moi seul comme si je l'avais endormie moi-même. Ce moyen lui réussit d'abord; mais une fois connu, je pris mes précautions; lorsque je voulais lui faire une suggestion et que je craignais une résistance de sa part; je n'avais qu'à ajouter : « Et je vous défends de vous endormir » pour que la suggestion s'exécutât sans aucune tentative de sa part pour s'endormir.

Il est curieux du reste de voir avec quelle ingéniosité les hypnotisés cherchent les moyens de résister à une suggestion qui leur est désagréable. A côté de la résistance ouverte qu'ils essayent, mais qui en général ne leur réussit pas, il y a la résistance cachée, détournée qui leur réussit quelquefois, parce que l'hypnotiseur ne pense pas à tout. Ainsi je suggère à Mlle A... E... qu'elle ne pourra plus prononcer aucune voyelle à l'exception de la voyelle *o* et que toutes les fois qu'il se trouvera dans un mot une voyelle différente elle la remplacera par la voyelle *o*. Ma suggestion une fois faite, je la réveille, mais j'avais oublié de lui suggérer de parler; aussi se renferma-t-elle dans un mutisme absolu qui dura près d'une demi-heure jusqu'au moment où pour ne pas la tourmenter trop je lui enlevai la suggestion.

Du reste l'hypnotiseur doit faire la plus grande attention aux paroles qu'il adresse au sujet sur lequel il expérimente; il doit bien se pénétrer de cette idée que rien de ce qu'il dit n'est perdu pour l'hypnotisé dont toute l'attention est concentrée sur celui qui l'endort et que les paroles le plus insignifiantes en apparence et que l'on prononce machinalement sans en avoir conscience sont avidement saisies par le sujet et peuvent devenir pour lui le point de

départ d'idées et de suggestions dont on ne s'explique ensuite que difficilement la production.

Dans certains cas, la résistance aux suggestions prend une forme spéciale qui réclame toute l'attention de l'hypnotiseur et dont il faut être prévenu, celle d'accidents nerveux de divers genres, larmes, convulsions, attaques de nerfs, etc. Cette forme s'observe surtout chez les sujets hystériques et est beaucoup plus rare chez les sujets sains. Cependant même chez ceux-là, ces accidents peuvent se montrer quand on les a soumis à des expériences trop répétées, à des suggestions désagréables, à des émotions violentes, et on en trouvera des exemples dans presque tous les auteurs qui se sont occupés de ces questions. Aussi ne saurait-on être trop réservé sous ce rapport et quand on a cru devoir faire une suggestion de ce genre faut-il surveiller attentivement le sujet et interrompre la suggestion dès qu'on voit survenir un état émotif qui peut faire craindre des accidents.

Ce qu'il y a de singulier, c'est que cette résistance opposée par l'hypnotisé à la suggestion, il la présente quelquefois à la disparition de la suggestion. J'en ai déjà cité un cas; en voici en autre. Pendant que Mlle A... E... est endormie, je lui suggère qu'elle est au bal et qu'elle valse (Elle aime beaucoup le bal). Je lui dis : Vous valsez. — Oui. Elle est assise et immobile. Peu à peu sa respiration s'accélère, sa figure, habituellement pâle, se colore; elle est rouge et paraît un peu essoufflée. — Arrêtez-vous, lui dis-je; ne valsez plus. — Non; je veux continuer. — La tête va vous tourner. — Non. — Arrêtez-vous. — Non. Enfin, il me faut plusieurs injections énergiques pour qu'elle consente à dire : Je m'arrête, et immédiatement sa figure qui avait une expression très vive de bonheur reprend le calme impassible du sommeil hypnotique, pendant que sa circulation et sa respiration se régularisent et se ralentissent.

Il est certains cas spéciaux dans lesquels les suggestions ne se réalisent pas. Ainsi si je dis à un somnambule : Personne ne pourra vous donner de suggestions pendant quinze jours; on pourra l'endormir, mais aucune suggestion ne réussira pendant le temps fixé. Même chose du reste pour le sommeil comme on l'a vu précédemment.

Le *refus de répondre* aux questions posées pendant le sommeil provoqué est encore une forme de résistance. Ce refus est quelquefois opiniâtre et la résistance peut se prolonger longtemps; mais quand l'hypnotiseur impose énergiquement sa volonté par une affirmation bien accentuée, quand il augmente en même temps la profondeur et l'intensité du sommeil hypnotique, il arrive toujours à en

triompher. Seulement les interrogations doivent être précises et il est souvent nécessaire de les multiplier. Là encore il faut bien se rendre compte que l'hypnotisé a conservé sa conscience et un reste de volonté, qu'il saura éluder certaines questions et que ses réponses s'appliqueront juste à la question posée. Il pourra refuser de répondre à une question générale, mais il est bien rare qu'il refuse de répondre à une demande précise portant sur un fait ou un point déterminé.

Je n'ai pas besoin d'insister sur les dangers que présente cette impossibilité presque absolue du refus de répondre. Il est utile cependant de savoir jusqu'où on peut aller et, à ce point de vue, je citerai les deux cas suivants, les seuls du reste dans lequels j'ai poussé l'indiscrétion un peu loin. Je demande à Mlle ..... : Aimez-vous quelqu'un? — Non. — Avez-vous aimé quelqu'un? — Oui. — Qui? — M. X..... (Elle le nomme). L'aimez-vous encore? — J'y pense beaucoup moins..... Le second fait date de l'époque où j'étais encore étudiant. Mlle X.... était *sleeptalking*, comme disent les Anglais; elle parlait haut pendant son sommeil. Un jour je profitai, un peu indiscrètement peut-être, d'un moment où elle parlait ainsi pendant son sommeil pour lui répondre et engager avec elle une conversation véritable; elle était dans un état tout à fait analogue au somnambulisme provoqué; je lui fis raconter ainsi toute sa vie passée et entre autres choses elle m'apprit qu'elle avait eu un enfant, fait que personne ne connaissait dans son entourage et qu'elle cachait soigneusement. Une fois réveillée, elle fut excessivement effrayée quand je lui racontai tout ce qu'elle m'avait dit et elle me supplia de lui garder un secret dont la divulgation aurait pu avoir pour elle des conséquences très graves. Des faits de ce genre ont déjà été observés. Demarquay et Giraud-Teulon (*Recherches sur l'hypnotisme*) citent le cas d'une dame qui, mise dans le sommeil hypnotique, leur fit des confidences tellement dangereuses pour elle-même qu'ils s'empressèrent de la réveiller, et le Dr Liébault raconte dans son ouvrage sur le sommeil qu'une jeune fille endormie lui fit sa confession complète comme si elle parlait à son confesseur.

Y a-t-il, au point de vue de la facilité de résistance, une différence entre les suggestions faites pendant le sommeil hypnotique et les suggestions faites à l'état de la veille? Il semblerait, *à priori*, qu'il doit en être ainsi et qu'il doit être plus facile au sujet de résister aux suggestions faites à l'état de veille. C'est en effet ce qui arrive ordinairement, du moins chez les sujets qui n'ont pas été hypnotisés très fréquemment et sur lesquels la volonté de l'hypnotiseur n'a pas

encore acquis toute son influence. Mais quand le sujet est arrivé à cet état dans lequel il est soumis absolument à la volonté de l'hypnotiseur, la résistance est pour lui aussi difficile à l'état de veille qu'à l'état de sommeil. Aussi je ne saurais être aussi affirmatif que le Dr Brémaud quand il dit : « Les phénomènes de suggestion à l'état de veille bien différents en cela des phénomènes analogues obtenus dans les états hypnotiques caractérisés, sont justiciables de la volonté et de la raison du sujet lui-même, et tout individu hypnotisable, homme ou femme, sur lequel la suggestion a prise à l'état de veille, y deviendra absolument rebelle dans ce même état de veille, dès qu'on aura pu lui démontrer, chose facile du reste, la part que son imagination prenait à l'accomplissement des faits ». (*Société de biologie*, p. 279.)

Tout dépend, à mon avis, de l'intensité de l'état somnambulique produit. J'ai montré plus haut que cet état de veille n'est pas comparable à la veille ordinaire; c'est un véritable état somnambulique tout spécial et dans lequel l'innervation cérébrale est profondément modifiée. La plupart des sujets sur lesquels ont porté mes observations savent fort bien qu'il n'y a là rien de merveilleux ni de surnaturel; ils sont mis en garde contre les tentatives de suggestion; on a beau leur expliquer que les effets produits sont le résultat de leur imagination et que la cause réelle réside en eux-mêmes et non dans l'hypnotiseur, ils obéissent quand même à la suggestion.

C'est qu'en effet l'*imagination seule* du sujet ne suffit pas pour que la suggestion se réalise; il faut encore que cette suggestion lui ait été faite dans un état mental particulier, sommeil provoqué ou veille somnambulique. C'est ce que démontrent bien les faits suivants. Mlle A... E... avait été endormie par M. Liébault dans la matinée. En sortant avec elle de chez M. Liébault je lui dis en causant de choses et d'autres : « A propos, vous savez que le Dr Liébault vous a suggéré pendant votre sommeil que vous dormiriez cinq minutes à trois heures de l'après-midi ». Le lendemain matin je m'informe auprès de son amie si elle a dormi la veille. Non seulement elle n'a pas dormi, mais elle a même dit à trois heures et demie : « C'est étonnant, je n'ai pas eu envie de dormir. » Elle avait cependant, d'après ce que je lui avais dit, l'idée qu'elle devait s'endormir à trois heures, mais cette *idée seule* n'avait pas suffi pour provoquer le sommeil parce qu'elle ne lui avait pas été *suggérée*. Si au lieu de lui dire : « M. Liébault vous a suggéré de dormir », ce qui n'était pas vrai, je lui avais dit simplement : « Vous dormirez cinq minutes à trois heures », elle se serait endormie infailliblement comme je l'ai constaté nombre de fois.



Autre fait. J'avais donné à la même personne au moment de m'absenter de Nancy, des jetons en lui disant : « Quand vous voudrez vous endormir, vous n'aurez qu'à mettre un de ces jetons dans un verre d'eau sucrée pour vous endormir immédiatement. » Comme je lui avais indiqué un moyen encore plus simple pour s'endormir, comme on l'a vu plus haut, elle laissa de côté les jetons. Un jour pourtant elle eut la curiosité d'en essayer, mais comme elle a fort peu de mémoire à l'état ordinaire, elle ne se rappelait plus du tout quel liquide elle devait employer. Elle essaya avec l'eau ordinaire, rien ; avec le vin, rien encore; avec l'eau rougie, même résultat négatif ; avec l'eau sucrée, le sommeil se produisit immédiatement, comme je le lui avais suggéré. Il est bien certain que l'imagination n'a pu jouer là aucun rôle puisqu'elle n'avait aucun souvenir du liquide qui devait l'endormir et que tout s'est passé pour ainsi dire dans la coulisse et à son insu.

## VIII

Quel est l'*état mental* de l'hypnotisé pendant son sommeil? L'intelligence est-elle active et les sujets pensent-ils à quelque chose? D'après ce que j'ai observé, je serais porté à croire qu'il y a un repos absolu de la pensée, tant que des suggestions ne leur sont pas faites. Quand on demande à un sujet placé dans le sommeil hypnotique, et j'ai fait cette demande bien des fois : A quoi pensez-vous? Presque toujours on a cette réponse : *à rien*. Il y a donc un véritable état d'inertie ou plutôt de repos intellectuel, ce qui s'accorde bien du reste avec l'aspect physique de l'hypnotisé ; le corps est immobile, le masque impassible ; la figure a même une expression de calme et de tranquillité qu'elle atteint rarement dans le sommeil ordinaire. Il n'y a certainement ni rêves, ni pensées d'aucune sorte, car les sujets qui se rappellent si bien, une fois endormis de nouveau tout ce qui s'est passé dans un sommeil antérieur ne se rappellent rien d'un sommeil hypnotique dans lequel il ne leur a pas été fait de suggestions. Aussi contrairement à beaucoup de médecins, je regarde le sommeil hypnotique *sans suggestions* comme plus réparateur que le sommeil ordinaire, et d'après les observations que j'ai pu faire chez le Dr Liébault ou que j'ai faites par moi-même, une partie des effets thérapeutiques produits par l'hypnotisme doit être attribuée à ce caractère bienfaisant du sommeil provoqué. Je n'ai pas à insister ici sur cette question, que je ne mentionne qu'incidemment ; la seule chose importante au point de vue psycho-

logique, c'est cette inactivité, ce repos complet de la pensée pendant le sommeil hypnotique. On s'est souvent demandé si dans le sommeil ordinaire, le cerveau était inactif et bien des raisons ont été données pour et contre ; il me semble que les faits que je viens de citer permettent de trancher la question et je crois que dans le sommeil naturel *profond*, le cerveau est en réalité inactif comme dans le sommeil provoqué.

Cette inertie de la pensée, comme nous l'avons vu, n'est qu'une inertie *conditionnelle;* il suffit de la moindre suggestion, du moindre mot prononcé par l'hypnotiseur pour que cette inertie fasse place à l'activité et cette activité peut même être très développée, plus peut-être qu'à l'état normal. Le jugement m'a paru en effet très droit chez les hypnotisés et ils raisonnent en général avec beaucoup de correction et de logique. « Ce qui nous a le plus frappé, dit le Dr Liébault, c'est leur puissance de déduction; quelle que soit la conséquence de leur élaboration intellectuelle, la trame de leur raisonnement est logique et rapide », et je partage tout à fait son avis. Il ne me paraît donc pas juste de considérer l'hypnotisé « comme une machine inconsciente incapable de raisonnement et de jugement » (Pitres, page 19). Ce qui est vrai, c'est qu'il leur faut l'impulsion première, la suggestion ; mais cette impulsion donnée, la machine intellectuelle (pour continuer la comparaison) se met en mouvement et peut même fonctionner avec plus de régularité et de précision que dans l'état de veille.

Je n'ai jamais pu cependant, jusqu'à présent du moins, constater chez les sujets que j'ai observés, les phénomènes merveilleux admis par certains magnétiseurs, tels que la divination mentale, la seconde vue, le don de prophétie, etc. Toutes les fois que la suggestion que je voulais produire a été simplement *pensée* et non exprimée d'une façon ou d'une autre, elle ne s'est jamais réalisée. Jamais non plus les sujets n'ont pu deviner la nature d'un objet que je tenais dans la main; jamais ils n'ont pu dire ce que je pensais ou ce que j'avais fait à tel ou tel moment. Je ne veux pas cependant nier absolument ces faits en présence des affirmations de savants de très bonne foi; ce que je puis dire, c'est que je ne les ai jamais observés.

Quant aux prédictions, il en est de même. On peut prédire soi-même l'acte que fera un sujet puisque, cet acte, on le lui a suggéré; mais je n'ai jamais rencontré un sujet qui annonçât à l'avance un événement et dont la prédiction se réalisât. Une seule exception existe et le fait a été déjà constaté souvent et j'en ai moi-même observé des exemples. Il peut arriver que des somnambules atteintes de maladies et spécialement d'affections nerveuses, annoncent



l'heure et le jour de leurs accès, disent si elles guériront ou non, et prévoient la date de leur guérison ; mais il est très possible qu'il n'y ait là qu'une affaire d'*autosuggestion*.

Un fait que j'ai constaté plusieurs fois et qui me paraît hors de doute, c'est que certains sujets reconnaissent au toucher, ou du moins sans le secours de la vue ni de l'ouïe, le sexe et l'âge approximatif des personnes avec lesquelles on les met en rapport. En outre quand on met un sujet en rapport avec une personne malade qu'il ne connaît pas, il arrive parfois et *trop souvent* pour que ce soit un effet du hasard ou une simple coïncidence, que le sujet désigne la partie malade. Certains somnambules, en particulier Mme M... m'ont paru remarquables à ce point de vue. Mais il faut dire aussi qu'ils se trompent souvent.

Tous ces faits, quelque étranges qu'ils puissent paraître, peuvent s'expliquer cependant par une augmentatien d'activité des sens, par une hyperesthésie sensorielle excessive, telle qu'on la constate dans le somnambulisme, sauf peut-être les derniers faits pour lesquels il faudrait invoquer une sensibilité organique spéciale; mais comme cette question est purement physiologique, je n'ai pas à la traiter ici.

A l'état mental des hypnotisés se rattache un point qui m'intéressait particulièrement et que j'ai cherché à étudier et à résoudre. Les somnambules mentent-ils pendant leur sommeil? Pitres, dans son mémoire, répond affirmativement à la question. Pour lui, certains sujets peuvent, pendant le sommeil hypnotique, mentir volontairement et sciemment. Interrogés sur des faits qu'ils connaissent, sur des actes dont ils ont le souvenir précis, ils peuvent faire des réponses contraires à la vérité (p. 60), et il cite à l'appui l'exemple d'une femme à laquelle il fit commettre un meurtre par suggestion pendant son sommeil et qui, dans un sommeil ultérieur, ne l'avoua qu'après avoir été pressée de questions et après l'avoir nié avec énergie. Pour ma part, je n'ai jamais pu surprendre un des sujets que j'ai observés en flagrant délit de mensonge ; ils ont quelquefois refusé de répondre à mes questions; si ma demande leur était désagréable, ils répondaient simplement : « Je ne veux rien dire », ou se taisaient; jamais ils ne m'ont dit le contraire de la vérité. A plusieurs reprises, j'ai cru les prendre en défaut sur certains détails, mais, vérification faite, j'ai été obligé de reconnaître que je me trompais et que c'était ma mémoire qui était en faute et non leur bonne foi. J'ai cité plus haut des observations dans lesquelles les sujets ont raconté des détails qu'ils auraient certainement préféré taire s'ils l'avaient pu. Je les ai souvent interrompus en leur disant. « Vous ne me dites pas la vérité », et toujours leur réponse a été la même pendant le sommeil

somnambulique : « Je ne pourrais pas mentir. » Il est possible du reste q'uen s'adressant à des natures vicieuses, le résultat fût différent et il serait intéressant de savoir comment se comporterait pendant le sommeil hypnotique un criminel de profession, un voleur ou un assassin par exemple. Il est certain que ces recherches seraient difficiles et qu'il faudrait se mettre en garde contre une simulation probable, mais quoi qu'il en soit, ces essais présenteraient un grand intérêt au point de vue psychologique. Dans l'hypnotisme en effet, j'ai déjà eu occasion de le faire remarquer, l'être moral se livre tout entier, non seulement dans ses actes, mais dans ses pensées et ses sentiments les plus intimes; tout apparaît, vices, défauts, travers, vertus, passions, tout s'étale avec la plus implacable franchise, avec la naïveté la plus complète. Voir à nu l'âme d'un Lacenaire, quel sujet d'études pour un philosophe! Et qui sait si, dans cette exploration, il ne se rencontrerait pas quelque sentiment pur, diamant perdu dans la fange, quelque souvenir d'enfance qui, mis en œuvre par la suggestion, pourrait devenir le point de départ du relèvement moral du criminel et de son retour au bien ?

## IX

Une des questions les plus difficiles du somnambulisme provoqué est celle du *rapport* du sujet avec celui qui l'a endormi.

« Il est d'observation, dit le Dr Liébault (p. 51), que presque toujours les somnambules artificiels sont en relation par les sens avec les endormeurs, mais rien qu'avec eux. » Le sujet entend tout ce que lui dit l'hypnotiseur et n'entend que lui, pourvu que le sommeil soit assez profond. D'après le Dr Liébault, et j'ai pu constater le fait à plusieurs reprises sans pourvoir affirmer qu'il soit constant, le somnambule en communication avec son endormeur, ne paraît pas entendre celui-ci lorsqu'il s'adresse à une tierce personne ; il faut qu'il soit directement interpellé par lui.

Ce rapport avec l'hypnotiseur s'établit non seulement par l'ouïe, mais par toutes les autres espèces de sensations. Ainsi si l'endormeur prend la main du sujet endormi avec toutes les précautions possibles pour ne pas révéler sa présence, le sujet reconnaît immédiatement que cette main appartient à l'hypnotiseur et il obéit aux attitudes et aux mouvements que l'hypnotiseur imprime à ses membres sans que celui-ci prononce une parole. Si par exemple, dans ces conditions, l'hypnotiseur soulève le bras du sujet, ce bras reste élevé, tandis que si une autre personne, non en rapport avec

le sujet, lui élève le bras, ce bras retombe inerte. De même quand le bras a été mis en catalepsie, cette catalepsie cesse dès que l'hypnotiseur le prend, sans parler, pour lui faire faire un mouvement, tandis que si c'est une autre personne qui fait la tentative, elle éprouve une résistance invincible ; il en est encore de même pour les mouvements automatiques qui ne s'arrêtent que quand l'hypnotiseur les arrête lui-même.

Quand des passes sont faites à quelques centimètres du sujet endormi, soit devant sa figure, soit même derrière lui, le sujet reconnaît si ces passes sont faites par celui qui l'a endormi ou par des personnes étrangères. Faut-il attribuer le fait à une surexcitation de la sensibilité tactile ? Je ne sais. Quand on lui demande pendant son sommeil : comment savez-vous que c'est moi qui ai fait ces passes ? Je le sens ; telle est la réponse invariable ; mais il ne peut donner d'autres explications.

Quand un sujet est ainsi en rapport avec son hypnotiseur, celui-ci peut le mettre en rapport avec un des assistants de plusieurs façons. La plus ordinaire et celle qui réussit le mieux, c'est de prendre la main d'un des assistants et de la placer dans celle du sujet en les tenant toutes les deux et en disant au sujet : « Je vous mets en rapport avec cette personne ; vous lui obéirez comme à moi. » Le sujet est alors en rapport avec cette personne absolument comme avec l'hypnotiseur.

En quoi consiste en réalité ce phénomène singulier du rapport entre l'hypnotiseur et l'hypnotisé ? D'après le général Noizet et A. Bertrand dont le Dr Liébault accepte l'explication, *le sujet reste en rapport avec l'hypnotiseur parce qu'il s'endort en pensant à lui*, et A. Bertrand fait à ce propos la remarque suivante, reproduite par M. Liébault : « Ce que l'on observe sous ce rapport chez les somnambules ne diffère pas de ce qui arrive tous les jours dans le sommeil ordinaire. Une mère qui s'endort auprès du berceau de son fils, même pendant son sommeil, ne cesse pas de veiller sur lui ; mais elle ne veille que pour lui, et, insensible à des sons beaucoup plus forts, elle entend le moindre cri qui sort de la bouche de son enfant. »

Dans cette hypothèse, l'imagination du sujet ferait tous les frais de ce rapport et il n'y aurait pas de relation spéciale, physique ou physiologique, entre l'endormeur et l'endormi. Le Dr Liébault, dans son livre sur le sommeil, Carpenter, dans sa *Mental Physiology*, et la plupart des hypnotiseurs modernes se rattachent à cette opinion. Pour le Dr Liébault, c'est la concentration de l'attention du sujet sur celui qui l'endort, « il garde, dit-il, dans son esprit l'idée de celui

qui l'endort et met son attention accumulée et ses sens au service de cette idée » (p. 52). Le sujet, dit Carpenter, est possédé par la conviction préconçue qu'une individualité particulière est destinée à exercer sur lui une influence spéciale (p. 455, 4e édition). Pour l'auteur anglais, c'est un effet d'une idée prédominante, et cette idée de rapport est suggérée, soit directement, soit indirectement, par le magnétiseur lui-même, sans qu'il s'en rende compte quelquefois; c'est une suggestion comme toutes les autres. D'après Carpenter, l'histoire du mesmérisme en donnerait une preuve frappante. Mesmer lui-même et ses disciples immédiats ignoraient ce phénomène du rapport et cette prétendue loi du rapport ne s'établit que par la suite. Carpenter, en expérimentant sur des sujets qui n'avaient jamais assisté à des séances de magnétisme et n'avaient aucune idée de ces phénomènes, a vu que chez les sujets ainsi hypnotisés pour la première fois, le rapport existait aussi bien avec les personnes étrangères qu'avec l'endormeur lui-même. Du reste, ajoute-t-il, les personnes qui s'hypnotisent elles-mêmes pour la première fois et sans penser spécialement à une personne déterminée plutôt qu'à telle autre, sont aptes à communiquer avec tous les assistants et à en recevoir des suggestions. Certains faits que j'ai observés me porteraient aussi à me ranger à cette opinion. Il en est cependant qui sont difficilement explicables ainsi et qui sembleraient indiquer un rapport réel entre l'hypnotiseur et l'hypnotisé. Mais je ne puis m'étendre sur cette question qui est plutôt du ressort de la physiologie que de la psychologie.

## X

J'ai dans les paragraphes précédents passé en revue les phénomènes psychologiques les plus importants du somnambulisme provoqué. A ce travail analytique et descriptif devrait logiquement succéder la synthèse. Il resterait maintenant à interpréter ces phénomènes, à en chercher l'explication, à voir quelles lumières ils jettent sur le mécanisme de la pensée, à donner enfin une théorie générale du somnambulisme provoqué. Mais cette tentative serait aujourd'hui prématurée et la solution du problème ne sera possible que quand les fonctions du cerveau et spécialement la physiologie du sommeil naturel seront mieux connues qu'elles ne le sont actuellement. Nous en sommes encore pour longtemps peut-être à la période d'expérimentation et d'analyse ; la synthèse ne pourra venir que plus tard.

On peut cependant d'ores et déjà grouper certains phénomènes et donner des explications particulières pour certains faits, en attendant qu'une théorie générale puisse les coordonner tous.

Pour Braid, pour Carpenter, pour le Dr Liébault et pour beaucoup des auteurs qui sont venus après eux, la plupart des phénomènes de l'hypnotisme s'expliquent par l'*attention concentrée*, par la *concentration de la pensée*. On sait, et on en a des exemples dans le rêve, que les idées peuvent déterminer des sensations tellement vives et tellement semblables aux sensations réelles que le sujet ne peut douter de leur réalité et de la réalité des objets qui doivent les produire. L'esprit peut ainsi créer d'emblée des sensations, et j'en mentionnerai un seul exemple emprunté à Carpenter. Un procureur fiscal fut chargé de diriger l'exhumation du corps d'un enfant nouveau-né qu'on supposait avoir été empoisonné par sa mère. Quand le cercueil fut exhumé, le procureur déclara qu'il sentait déjà l'odeur de putréfaction du cadavre et, se trouvant mal, tomba sans connaissance. A l'ouverture, le cercueil était vide.

L'influence de l'imagination ou mieux d'une idée dominante sur la production des sensations se voit bien dans les expériences du baron de Reichenbach. Ce dernier avait cru trouver un nouvel impondérable auquel il donna le nom d'*od* et qui serait répandu dans tous les corps et dans tout l'univers. D'après lui, certaines personnes *sensitives* étaient influencées par cet agent qui se manifestait à elles sous la forme d'effluves chaudes ou froides et surtout d'apparences lumineuses quand elles étaient placées dans l'obscurité. Quelle que soit la valeur des expériences du baron de Reichenbach dont des recherches récentes tendraient à faire admettre la réalité, Braid, dans des expériences de contrôle, a montré que les mêmes phénomènes peuvent être produits par la seule concentration de l'esprit du sujet, surtout lorsque celui-ci s'attend à ce qu'il va se passer quelque chose. Les manifestations spirites peuvent aussi s'expliquer de la même façon. Rien d'étonnant à ce que des personnes ayant foi dans le spiritisme, et après être restées longtemps dans un état d'attention expectante finissent par voir des apparitions lumineuses, par sentir des parfums de fleurs, par percevoir le contact léger de mains qui voltigent dans l'air, par entendre des voix ou des sons musicaux. Les hallucinations des rêves, celles des sujets hypnotisés sont passibles de la même interprétation.

Mais ces mots « concentration de la pensée, attention concentrée » qu'expliquent-ils en réalité ? Pas grand'chose en somme et ils ne sont que la pure et simple constatation d'un fait. Il faut donc aller plus loin. Durand de Gros (Dr Philips) a eu le mérite de chercher à

pénétrer plus profondément dans le phénomène. Pour lui l'essentiel c'est de réduire à son minimum l'activité de la pensée en restreignant son exercice à l'un de ses modes les plus simples, et pour cela on la soumet à l'excitation exclusive d'une sensation simple, homogène, continue (telle que celle de la fixation d'un objet brillant). On amène ainsi une sorte de suspension de l'activité mentale, sauf sur un point ; mais la force nerveuse continue à se produire dans le cerveau où elle s'accumule n'étant plus employée ; il en résulte ce qu'il appelle une *congestion nerveuse*. Cette force nerveuse ainsi accumulée dans le cerveau peut se déplacer ou se porter sur telle ou telle partie, tel ou tel nerf, tel ou tel organe sensoriel et augmenter alors son activité d'une façon remarquable. Les phénomènes hypnotiques ne sont pas autre chose qu'un déplacement de force nerveuse accumulée dans l'encéphale et soumise à la direction imprimée par l'hypnotiseur. Ce déplacement se fait sous l'influence d'une idée suggérée (*idéoplastie* de Durand de Gros).

Pour ma part j'admets facilement cette influence de l'attention et de la concentration de la pensée sur les phénomènes de l'hypnotisme, spécialement pour ce qui concerne les sensations. Mais il est cependant certains faits qui sont difficilement explicables avec cette théorie. On conçoit que sous l'impression d'une idée fixe qu'on vient de lui suggérer, l'hypnotisé voie au réveil une personne absente, mais comment expliquer de la même façon qu'il ne verra cette personne que huit jours après, si la suggestion a été faite ainsi. L'idée suggérée reste dans son esprit pendant ces huit jours sans qu'il en ait conscience et le huitième jour l'hallucination suggérée se produit à l'heure fixée. Y a-t-il là une idée dominante et une concentration de la pensée sur un sujet déterminé ? J'avoue que je ne l'y trouve pas.

Mais il y a encore d'autres considérations et ici je suis obligé d'empiéter un peu sur le domaine physiologique. J'ai fait dans ces derniers temps un certain nombre de recherches physiologiques sur quelques-uns des sujets que j'ai observés et j'en ai déjà parlé dans le cours de ce travail. Ces recherches avaient pour but en premier lieu d'étudier d'une façon générale l'état physiologique des somnambules et en second lieu de rechercher des phénomènes qu'il fût absolument impossible de simuler et qui pussent démontrer aux esprits les plus prévenus la réalité des faits somnambuliques. Pour ces derniers phénomènes je m'adressai de suite aux phénomènes de la vie organique et me traçai un programme d'expériences que je considérais comme décisives. Je n'en relaterai ici que deux.

La première expérience concerne les mouvements du cœur. Dans la séance de la Société de biologie du 2 août 1884, j'ai montré un

tracé des pulsations du cœur pris sur Élisa F... pendant le sommeil hypnotique. Sur ce tracé on voit d'une façon évidente que le rythme du cœur peut être modifié par suggestion simple pendant le sommeil provoqué. Le pouls, pris d'abord pendant la veille, donne comme moyenne 96 pulsations par minute [1]; on endort le sujet, le nombre des pulsations est de 98; à ce moment on lui fait la suggestion de ralentir les battements du cœur; le pouls tombe à 92; on laisse ensuite le pouls revenir à son état normal en cessant la suggestion; il remonte à 101; on lui suggère alors d'accélérer les pulsations du cœur; elles montent à 115 par minute. Le ralentissement et l'accélération suivaient immédiatement la suggestion et ne dépendaient ni d'une modification émotionnelle ni d'une altération du rythme respiratoire; ils étaient évidemment subordonnés purement et simplement à la suggestion.

La seconde expérience concerne la circulation vaso-motrice. On peut chez un certain nombre de somnambules (Mmes M..., H... A..., Mlle A... E..., par exemple) déterminer par suggestion la production d'une rougeur sur un point donné de la peau. Ainsi je dis à Mlle A... E... pendant le sommeil hypnotique : Après votre réveil, vous aurez une tache rouge qui se produira sur le point que je touche en ce moment; — je touchais alors *très légèrement* avec le doigt un point de l'avant-bras bien reconnaissable à un signe quelconque. Dix minutes environ après le réveil une rougeur d'abord peu intense commençait à apparaître au point indiqué, puis augmentait peu à peu et après avoir persisté pendant dix minutes ou un quart d'heure, disparaissait graduellement; la tache rouge était très apparente, à bords peu circonscrits se perdant dans la teinte générale de la peau. On peut du reste par suggestion la faire persister beaucoup plus longtemps. Toutes les précautions étaient prises naturellement pour que le sujet n'exerçât aucun frottement sur l'endroit désigné et il était toujours surveillé à ce point de vue.

Ces deux expériences me semblent démonstratives. Si on fait l'essai sur soi-même ou si on le fait faire par d'autres, on reconnaît facilement qu'on peut, par l'attention soutenue et la concentration de l'esprit sur une seule idée, déterminer des sensations qui chez certains individus peuvent aller jusqu'à l'hallucination. Mais pour les deux phénomènes dont je viens de parler, je ne crois pas qu'il en soit ainsi. On ne peut, par la simple volonté, modifier le

1. L'horloge électrique qui inscrivait les secondes n'étant pas réglée exactement, chaque division ne correspondait pas tout à fait à une seconde, mais cela n'a aucune importance au point de vue qui nous occupe ici.



rythme des battements du cœur, ou produire une rougeur en un point désigné. Je ne puis entrer ici dans la discussion de cette question qui est d'ordre purement physiologique, discussion que j'aurai occasion de faire ailleurs et je suis obligé d'y renvoyer le lecteur désireux de se former une opinion sur ce point. Il est bien entendu que je parle ici de l'action *directe* de la volonté sur les fonctions organiques, car il est bien évident que la volonté peut agir *indirectement* sur la circulation en modifiant le rythme respiratoire ; mais il ne s'agit pas d'un fait pareil dans l'expérience que j'ai citée plus haut. On ne peut non plus invoquer l'influence d'une émotion, car on évitait soigneusement de suggérer au sujet tout ce qui pouvait ressembler à une émotion quelconque.

Il me paraît donc démontré que ni la volonté seule, ni la suggestion seule ne suffisent pour expliquer ces phénomènes ; il faut qu'il y ait en outre un état particulier du sujet, une modification de son innervation cérébrale, en un mot une réceptivité et une aptitude réactionnelle bien différentes de ce qu'elles sont à l'état normal. Cet état cérébral particulier, en quoi consiste-t-il ?

Il est bien difficile de répondre à cette question. Tout ce que nous savons, c'est que nous pouvons le déterminer en produisant le sommeil hypnotique ; mais nous pouvons encore le déterminer d'une autre façon ; je veux parler ici de la *veille somnambulique* que j'ai étudiée dans un des paragraphes précédents. Or, si on analyse la façon dont s'établit cet état de veille somnambulique, on remarque de suite qu'il y a pour sa production une condition essentielle. Lorsque sur un sujet je veux faire une suggestion à l'état de veille, je cherche d'abord à frapper fortement son attention. Je lui dis, par exemple : « Regardez-moi bien ou écoutez-moi bien », ou, sans paroles, ni gestes, je me contente de le regarder fixement d'une certaine façon ; en un mot, j'imprime à son système nerveux un choc inattendu, j'*arrête*, pour ainsi dire, par quel moyen, peu importe, geste, regard, parole impérative, le cours de ses pensées et l'évolution de son activité nerveuse, comme on arrête brusquement au passage un individu qui court ou une pierre qui tombe. Ce *choc cérébral*, si l'on peut s'exprimer ainsi, me paraît la condition *sine qua non* de la réussite ; il se produit une sorte de modification cérébrale, d'état particulier inconnu dans son essence, mais hors duquel les suggestions ne pourraient avoir leur effet utile. Est-ce une action d'arrêt et le mouvement nerveux ainsi enrayé subitement se transforme-t-il en quelque chose, chaleur, électricité.... que sais-je ! qui modifie l'excitabilité et la réceptivité de la substance cérébrale ? On ne peut jusqu'à nouvel ordre faire là-dessus que des hypothèses. Il

est cependant intéressant de rechercher si dans la vie normale et dans la vie pathologique on ne trouverait pas des états analogues. Or, il me semble qu'on en retrouve certains traits dans le *choc* des chirurgiens, c'est-à-dire dans cet état de commotion qui suit les blessures graves et les grandes opérations; de même dans cette forme si curieuse d'aliénation mentale désignée par les auteurs sous le nom si mal choisi de *stupidité;* enfin n'y a-t-il pas aussi quelque chose qui s'en rapproche dans ce qu'on appelle communément des *absences*, et dans les *distractions* puissantes d'un Archimède ou d'un Ampère.

Le trait caractéristique de ces divers états, c'est la suspension momentanée plus ou moins complète de l'activité nerveuse et spécialement de l'activité cérébrale. Cette suspension peut porter sur des régions plus ou moins étendues du système nerveux et présenter tous les degrés, depuis le collapsus des grandes opérations dans lequel tout est atteint, même le système nerveux de la vie organique, jusqu'aux degrés les plus légers, tels qu'on les observe dans l'absence ou dans la simple distraction.

En résumé, le fait primordial, essentiel, c'est une *action d'arrêt* se produisant, soit graduellement comme dans le sommeil hypnotique, soit brusquement comme dans la veille somnambulique, action d'arrêt qui amène un état cérébral particulier dont la nature reste à déterminer, mais dont la caractéristique est l'aptitude à recevoir les suggestions.

Il serait peut-être possible d'aller plus loin dans l'interprétation des phénomènes, mais il faudrait pour cela me livrer à des considérations purement physiologiques et aborder la théorie générale de l'innervation, ce qui n'est pas le but de ce travail. J'ai voulu simplement indiquer par quelques exemples de quelle utilité peut être pour la connaissance des fonctions intellectuelles l'étude du somnambulisme provoqué et surtout montrer que l'hypnotisme fournit aux philosophes, ce qui leur manquait jusqu'ici, un procédé d'analyse des phénomènes de conscience, et *une véritable méthode de psychologie expérimentale.*

H. Beaunis,
Professeur à la Faculté de médecine de Nancy.

## APPENDICE.

L'article qui précède a été écrit pendant les mois de septembre et octobre 1884. Les recherches que j'ai faites depuis cette époque sur cette question n'ont modifié en rien les opinions qui y sont énoncées et n'ont fait que confirmer mes premières expériences. Aussi me contenterai-je d'ajouter quelques lignes sur deux points spéciaux.

Le premier point concerne les hallucinations négatives. J'ai dit dans le paragraphe VI sur les hallucinations suggérées, qu'on pouvait faire disparaître une personne *partiellement* et j'ai mentionné à ce sujet une expérience complexe qui m'a paru présenter un vif intérêt. Cette expérience, je l'ai répétée depuis, en ayant soin d'en faire varier les conditions et j'ai toujours obtenu le même résultat. Quelque étranges et inexplicables que ces phénomènes puissent paraître, ils ne peuvent faire l'objet d'un doute. Pour ne pas allonger outre mesure cet article déjà très long, je n'entrerai pas dans le détail de ces nouvelles expériences; mais elles me permettent d'affirmer une fois de plus la réalité de ces faits.

Le second point a trait aux modifications organiques produites par suggestion. J'ai pu tout récemment encore, constater, non plus seulement la production d'une rougeur, mais la production d'une *vésication* par suggestion hypnotique. Le fait qui a été vérifié, non seulement par moi, mais par MM. Bernheim, Liébault, etc., s'est montré sur Elisa F.... à la suite d'une suggestion faite par M. Focachon, pharmacien à Charmes. J'y reviendrai du reste dans un travail sur les phénomènes physiologiques du somnambulisme provoqué.

H. B.

# LES COMPARAISONS ENTRE LA PEINTURE ET LA MUSIQUE

Lorsque l'homme éprouve quelque difficulté à préciser ses pensées, il a volontiers recours à des comparaisons. Aussi ne doit-on pas s'étonner si celles-ci abondent dans les discussions artistiques, où la sensibilité prime l'intelligence et où, par suite, on n'arrive qu'avec peine à la clarté. Parmi ces comparaisons, il en est qui attirent spécialement l'attention parce qu'elles portent sur des éléments hétérogènes, sur les sensations auditives et les sensations visuelles. En usage de tout temps, elles ont reçu un attrait particulier des découvertes de la physique moderne, qui ont révélé d'étroites ressemblances entre les causes objectives du son et de la lumière. C'est la pensée qu'exprime M. Eugène Véron, dans le passage suivant de sa curieuse *Esthétique* : « C'est par l'analogie des vibrations sonores et des vibrations lumineuses que nous expliquons la ressemblance des sensations résultant des sons et des couleurs. Le langage avait depuis longtemps constaté et consacré ces ressemblances avant que la science en eût expliqué la cause [1] ».

Mais la satisfaction qu'on éprouve à voir ces comparaisons instinctives sanctionnées, pour ainsi dire, par la science, disparaît bientôt si l'on rapproche avec soin les comparaisons usitées des correspondances objectives. Le contraste est particulièrement piquant, lorsqu'il apparaît dans l'œuvre de M. Véron à titre de confirmation de l'idée que nous venons de reproduire. Voici, en effet, de quelles considérations il la fait suivre : « Si l'on emploie des instruments qui ne donnent qu'un son fondamental, on ne produit que de la musique terne, de la musique grise; elle se colore, au contraire, avec des cordes dont rien ne gêne la vibration, et qui, par conséquent, émettent un son fondamental accompagné d'un grand nombre de sons harmoniques (p. 112) ». Il résulte de ce passage que le *timbre*

1. P. 111.

du son répondrait à la couleur de la lumière, tandis que, en réalité, c'est la *hauteur* du son qui dépend du nombre des vibrations de l'air, comme la couleur dépend du nombre des vibrations de l'éther. Il est vrai que, plus loin, M. Véron compare la couleur à un autre élément de la musique, mais cet élément n'est pas encore la hauteur du son. « On a souvent, dit-il, comparé au dessin, la mélodie qui dispose les sons, et à la couleur l'harmonie qui les combine. Il y a là, en effet, une analogie frappante (p. 388) ». Nous retrouvons exactement les mêmes rapprochements dans l'ouvrage de M. Gauckler sur le *Beau et son histoire :* « Ce qui nous frappe d'abord dans le son, c'est le timbre, ce que les Allemands ont appelé sa couleur. L'harmonie enveloppe la mélodie du charme magique de la vie, comme la couleur prête au dessin l'animation et les apparences de la réalité » (p. 160 et 176).

Dans la contradiction que nous avons signalée, M. Véron est d'ailleurs en excellente compagnie, car M. Taine, bien que très sobre de comparaisons entre les sons et les couleurs, y est également tombé. Il commence, il est vrai, par poser la correspondance de la hauteur du son et de la couleur de la lumière : « Les sons ont leurs dissonances et leurs consonances, dit-il; ils s'appellent ou s'excluent; l'orangé, le violet, le rouge, le vert, et tous les autres, simples ou mélangés, forment ainsi, par leur proximité, comme les notes musicales par leur succession, une harmonie pleine et forte, ou âpre et rude, ou douce et molle [1] ». Mais, ce principe posé, M. Taine le développe, soi-disant, par des exemples, et le lecteur surpris s'aperçoit qu'il rapproche des diverses notes de la gamme, non les différentes couleurs, mais les nuances variées d'une même couleur [2].

Les citations qui précèdent n'ont point évidemment pour but de nous donner la triste satisfaction de mettre des hommes éminents en contradiction avec eux-mêmes, mais bien de rendre plus saisissante la discordance qui paraît exister entre les affinités esthétiques

1. *Philosophie de l'Art*, tome II, p. 391.
2. M. Rosenstiehl, dans sa très intéressante étude sur *les Premiers éléments de la science de la couleur*, a remarqué justement que l'usage a attribué deux significations différentes au mot *ton* en peinture et en musique, ce mot ayant rapport à l'intensité lumineuse et à la hauteur des sons. Il ne se demande pas si cette divergence au point de vue objectif ne repose pas sur une affinité esthétique, et il déclare que, s'il n'y a pas lieu de proposer une réforme du langage, c'est parce qu'il y a si peu d'analogie entre l'œil et l'oreille qu'il est inutile de la rechercher dans l'expression (page 3). Si, comme nous le croyons, il existe des affinités réelles entre les deux ordres de sensations, il importe, au point de vue de la pureté du langage, de les bien reconnaître, car le développement indépendant des deux vocabulaires comprenant des expressions communes courrait grand risque d'aboutir à de véritables monstruosités esthétiques.

des sensations visuelles et auditives, et les correspondances des phénomènes physiques qui occasionnent ces sensations. L'objet de la présente étude est de rechercher si cette discordance est réelle, et, dans le cas de l'affirmative, si elle peut être expliquée. La première partie de notre tâche, et la plus facile, est de reconnaître avec exactitude les correspondances objectives des deux ordres de phénomènes.

Deux vibrations de même nature peuvent différer l'une de l'autre par la grandeur et par le nombre dans l'unité de temps. La grandeur détermine l'intensité du son ou de la lumière; le nombre des vibrations dans l'unité de temps détermine la hauteur du son ou la couleur de la lumière. Nous sommes ainsi en présence de deux correspondances absolument rigoureuses.

Si maintenant nous examinons comment la peinture et la musique coordonnent les deux sortes de vibrations, nous remarquons que la première les coordonne dans l'espace, et la seconde dans le temps. Nous ne pouvons donc plus trouver ici de corrélation parfaite; mais il y a cependant un rapport évident entre les divisions du temps et les divisions de l'espace. La division du temps constitue, dans la musique, le rythme et la mesure, la division de l'espace produit la forme ou le dessin.

Mais la peinture et la musique ne se bornent pas à juxtaposer les couleurs et les sons dans l'espace ou dans le temps : elles les superposent encore, c'est-à-dire qu'elles combinent deux ou plusieurs vibrations distinctes. Sans discuter dès maintenant les divers effets produits par ces combinaisons, nous rappellerons que, tandis que deux sons simultanés sont distingués par l'oreille, deux couleurs superposées engendrent une autre couleur semblable à une troisième couleur simple, en sorte que cette superposition ne produit aucun effet nouveau. Ces affirmations générales sont cependant trop absolues; d'une part, en effet, lorsque l'on superpose des sons répondant à des nombres de vibrations qui soient des multiples de l'un d'entre eux, il arrive, surtout si les sons supplémentaires ne sont pas trop intenses, que l'oreille ne distingue que le son fondamental, en lui reconnaissant seulement un timbre particulier. Il résulte de là que la superposition des sons produit non seulement des effets d'*harmonie*, mais aussi des effets de *timbre*. D'autre part, il n'est pas exact que la superposition de plusieurs couleurs n'engendre qu'une couleur identique à une couleur simple, car il n'existe pas de lumière blanche simple. Le cas où la superposition produit du blanc est un cas particulier, mais un cas très général est celui où la lumière résultante est un mélange de lumière blanche avec une

lumière équivalant à une lumière simple : celle-ci se trouve comme diluée dans de la lumière incolore. On voit donc que, au point de vue objectif, les effets d'harmonie et de timbre correspondent aux effets produits par l'introduction de la lumière blanche.

Avant d'entrer dans la discussion personnelle des affinités esthétiques que l'on doit mettre en regard des correspondances précédentes, nous devons signaler que le tableau de ces affinités a été systématiquement dressé par celui qu'on a si justement appelé un poète philosophe, M. Sully Prudhomme. Ce tableau, qui se trouve dans le huitième chapitre de son admirable ouvrage sur l'*Expression dans les Beaux-Arts*, présente d'autant plus d'intérêt que l'auteur a écarté toute considération objective et s'est exclusivement attaché à l'observation psychologique. Nous ne sommes pas d'accord avec lui sur tous les points, mais il nous paraît avoir serré la vérité d'assez près pour être un guide précieux. En outre, nous devons avouer que c'est l'œuvre de M. Sully Prudhomme qui nous a forcé à réfléchir assez sur ce sujet pour nous débarrasser de nos préjugés, lesquels nous empêchaient d'admettre *a priori* aucune affinité esthétique qui ne reposât sur une correspondance objective. Lorsque nous rencontrerons une divergence entre les deux séries de phénomènes physiques et psychologiques, nous devrons en demander l'explication à la physiologie, puisque notre corps sert d'intermédiaire entre ces deux ordres de phénomènes.

Sans nous attacher d'ailleurs à suivre le même ordre de discussion que M. Sully Prudhomme, nous prendrons pour point de départ les trois faits constitutifs de la peinture, le dessin, la couleur et la valeur.

I. *Dessin.* — Nous avons déjà remarqué que la peinture coordonne les vibrations lumineuses dans l'espace, tandis que la musique coordonne les vibrations sonores dans le temps. Il convient de reconnaître tout d'abord les causes d'une différence aussi fondamentale. Sans entrer dans une discussion métaphysique sur l'idée d'espace, on peut dire que les psychologues allemands contemporains ont établi d'une façon indubitable que, pour qu'un sens puisse évoquer cette idée d'une manière précise et directe, et non par association avec un autre sens externe, deux conditions sont nécessaires. Il faut : 1° que chaque point de l'étendue à percevoir modifie un point déterminé de l'organe sensoriel, et que le sujet percevant puisse distinguer, grâce à un *signe local* quelconque, la modification de ce point de celle de tout autre point; 2° que des mouvements, connus du sujet grâce au sens musculaire, mettent successivement en rela-

tion chaque point de l'organe sensoriel avec chaque point de l'étendue à percevoir.

Ainsi qu'il est facile de le vérifier, les organes de la vision satisfont à cette double condition. Dans le cas de la vision distincte, chaque point perçu réfléchit des vibrations lumineuses qui viennent se concentrer en un point déterminé de la rétine, et la sensation résultant de ce fait dépend de ce dernier point, puisque nous distinguons la direction dans laquelle se trouve le point extérieur. D'autre part, les muscles moteurs de l'œil permettent de déplacer celui-ci de façon à amener successivement les divers points de la rétine au foyer conjugué du point perçu; dans l'espèce, ces mouvements sont d'autant plus nécessaires que la rétine n'est douée d'une grande sensibilité que sur une surface très réduite, celle de la *tache jaune*. Dans ces conditions, chaque œil est admirablement disposé pour donner la perception de l'étendue à deux dimensions; mais l'union des deux yeux est nécessaire pour produire directement la perception de la profondeur. Le sens musculaire donne, en effet, conscience du degré de convergence qu'il est nécessaire de donner aux deux yeux pour amener les deux images du même point à se former en des points correspondants des deux rétines. Cette conscience devient surtout très vive, quand on regarde successivement des points inégalement distants, ce qui force à changer le degré de convergence.

Si nous considérons maintenant les oreilles, nous trouvons des conditions bien différentes. L'onde sonore produite par la vibration d'un point déterminé n'éprouve aucune réfraction en pénétrant dans l'oreille et l'affecte dans son entier, en sorte qu'il n'y a pas, comme dans l'œil, un point de l'organe dont la modification soit produite spécialement par le point extérieur. A ce fait essentiel s'ajoute, chez l'homme, une immobilité relative des oreilles qui n'en permet l'orientation que par un mouvement général de la tête, et en empêche absolument la convergence. Les animaux qui sont mieux doués que nous à cet égard déterminent évidemment avec une bien plus grande précision la position d'un corps sonore, mais l'absence de la première condition n'en constitue pas moins un obstacle invincible à la perception véritable d'un espace sonore.

Il va de soi, d'ailleurs, que la coordination dans l'espace n'empêche aucunement la coordination dans le temps, et par suite les objets soumis à la vision peuvent se déplacer : c'est ce qui a lieu notamment dans la danse, qui présente par là même beaucoup d'affinité avec la musique; mais il n'en reste pas moins vrai que les arts optiques se

rapportent essentiellement à la catégorie de l'espace, et la musique à la catégorie du temps.

Ces questions préliminaires élucidées, nous pouvons aborder l'examen des correspondants du dessin. Comme nous l'avons vu, le rythme et la mesure, qui divisent le temps, répondent exactement, dans la réalité, au dessin qui divise l'espace. Dans sa discussion esthétique, M. Sully Prudhomme n'admet pas cette correspondance pour le motif suivant : « Une suite de sons dans la durée, dit-il, est comparable à une ligne dont les points seraient variables d'éclairage et de vivacité, mais cette ligne serait constamment droite, car on ne peut concevoir aucune variation d'orientation d'un son par rapport à un son précédent. Or la constance de direction exclut toute idée de dessin. » Cette argumentation ne nous paraît pas convaincante, car il est bien clair qu'on ne découvrira jamais dans le temps ce qui se trouve dans l'espace, et, d'autre part, nous ne voyons pas comment on peut, avec une telle recherche de la rigueur, parler d'une direction dans le temps, car la direction ne se trouve, au propre, que dans l'espace.

« Le mot dessin est cependant usité dans la critique musicale, poursuit M. Sully Prudhomme... Essayons de déterminer comment ce mot peut être applicable à la musique. » Pour résoudre cette question, il a recours à un ordre de considérations bien scientifiques : « On peut dire d'une manière générale que toutes les variations susceptibles de mesure à quelque degré, dans une catégorie quelconque de sensations, peuvent être conçues et exprimées sous la forme d'un dessin, parce qu'on peut toujours les représenter par des longueurs différentes de verticales partant d'une base horizontale et imaginer toutes les extrémités supérieures de ces verticales jointes par une ligne sinueuse. » Or, M. Sully Prudhomme admet que le mot dessin, en musique, a pour origine cette représentation graphique des phénomènes. « Le langage, dit-il, a fait spontanément l'application de ce procédé à la musique. On dit, en effet, des sons, suivant leurs degrés d'acuité, qu'ils sont plus ou moins hauts, plus ou moins bas. Or, cette locution ne peut se comprendre que si l'on admet une base horizontale au-dessus de laquelle l'acuité de chaque son est représentée par une verticale d'une certaine hauteur. Dès lors les extrémités supérieures des verticales qui représentent les différentes hauteurs des sons consécutifs d'une phrase musicale, sont situées diversement les unes par rapport aux autres et déterminent une ligne qui n'est pas droite et peut figurer un dessin. » M. Sully Prudhomme ajoute qu'on peut représenter de la même manière les différentes

intensités et même les différents timbres des sons. Il conclut que le mot dessin peut s'appliquer légitimement à la mélodie.

Sans rien préjuger sur la valeur de cette conclusion, à laquelle nous aboutirons également, examinons la portée réelle des considérations précédentes. Un premier point nous frappe : c'est l'origine à peu près arbitraire des qualificatifs *haut* et *bas* que l'on applique aux sons, alors qu'ils semblent avoir une origine des plus naturelles. Chacun sait, en effet, que, pour émettre un son *haut*, il faut exercer un effort musculaire dans les parties supérieures de l'appareil vocal, tandis qu'un son *bas* fait travailler les parties inférieures [1]. Cette remarque confirmerait, d'ailleurs, bien plutôt qu'elle ne l'infirmerait, la conception de M. Sully Prudhomme, mais il nous semble que cette conception soulève deux objections. Elle suppose d'abord des habitudes bien scientifiques chez ceux qui ont mis en honneur la comparaison en question et même chez ceux qui l'emploient, et, ce qui est plus grave encore, elle ne conduit qu'à un graphique informe, n'ayant aucun rapport esthétique avec ce qu'est le dessin dans l'art de la peinture. En vérité, si telle est l'origine de l'emploi du mot dessin en musique, on ne saurait le proscrire trop vivement.

Mais, heureusement, M. Sully Prudhomme va nous indiquer lui-même le point de départ d'un rapport moins mathématique, mais bien plus profond entre le dessin et la mélodie. Ainsi qu'il le fait remarquer justement, l'œil, pour bien saisir un dessin, doit en parcourir successivement toutes les lignes, car, comme nous l'avons déjà dit, c'est une condition indispensable à la pleine perception de l'étendue. Rappelons maintenant à notre souvenir un air musical quelconque et observons ce qui se passe en nous : dès que le souvenir des sons successifs se présente à notre mémoire, notre organe tend à entrer en mouvement et à reproduire les adaptations musculaires capables de produire les sons évoqués. On peut donc dire en toute justesse que notre organe vocal suit l'air musical comme notre œil suit le dessin. Or, ces mouvements musculaires jouent un rôle considérable dans l'action esthétique : réaliser en soi les états corporels qui répondent à un état émotionnel, c'est éveiller en soi l'émotion correspondante. Dans le cas de la musique, cette action est directe, puisque nous y voyons l'adaptation de l'organe vocal même que modifient les émotions; dans celui du dessin, au contraire, cette

1. D'après M. Taine, nos sensations de son se disposent en pyramide, celles de sons graves, à sensations élémentaires longues, à la base et celles de sons aigus, à sensations élémentaires brèves, au sommet (*De l'Intelligence*, tome I, p. 161).



action est médiate, mais très réelle, car en parcourant tous les détails de l'attitude d'un homme, nous nous modelons, pour ainsi dire, sur elle. On peut nous objecter, il est vrai, que nous avons comparé le souvenir de la mélodie à la contemplation directe du dessin; mais c'est une différence qui ne porte pas atteinte à l'analogie fondamentale que nous avons constatée. Du reste, le souvenir d'un dessin s'accompagne également d'impressions musculaires. En ce qui concerne l'audition musicale, le fait est plus douteux; il nous paraît certain qu'on peut, à volonté, écouter une mélodie en la suivant ou non de la façon que nous avons dite; mais il est plus difficile de savoir ce qui se passe en l'absence de toute volonté, parce que le seul fait de fixer l'attention sur ce phénomène est de nature à l'altérer profondément. Nous serions toutefois porté à croire à l'adaptation spontanée, car nous avons observé, après l'exécution d'un air qui nous avait vivement impressionné, que notre appareil vocal était soumis à une excitation nerveuse paraissant bien être la suite de profondes modifications antérieures [1].

Quoi qu'il en soit de ces questions douteuses, nous n'hésitons pas à affirmer une affinité esthétique étroite entre le dessin et la mélodie, qui résulte de la combinaison de la mesure et du rythme avec la hauteur variable des sons.

II. *Couleur*. — La question de la couleur nous met en présence de l'antinomie fondamentale qui nous a frappé dès l'abord : objectivement, la couleur répond exactement à la hauteur du son, mais les esthéticiens s'accordent presque tous à la rapprocher du timbre. Il est bien vrai que la hauteur du son a déjà son emploi, puisque nous en avons fait une partie intégrante du dessin musical; mais un double emploi n'aurait rien d'absurde, et les esthéticiens, M. Sully Prudhomme en tête, ne se sont pas fait faute de lui en attribuer un. Cher-

1. L'édition française des *Etudes sur le Langage* de M. le docteur Stricker a paru, postérieurement à la rédaction de notre travail, complétée par un chapitre sur les représentations des sons musicaux, sous le titre *Du Langage et de la Musique*. Nous sommes heureux de trouver dans cette admirable étude, peut-être un peu trop systématique, des aperçus qui confirment bien les considérations précédentes. Il convient de savoir d'abord que M. Stricker distingue, dans nos sensations auditives, deux éléments absolument différents, les uns répondant aux sons que nous pouvons reproduire (hauteur, rythme et caractères articulatoires), les autres qui échappent à ce pouvoir de reproduction (effets harmoniques, timbre personnel d'une voix, timbres des instruments). Tandis que ces derniers donnent naissance à des images auditives, les autres donnent exclusivement (?) naissance à des représentations motrices. « Ces dernières, dit M. Stricker, sont par rapport aux images sensorielles ce qu'est le dessin par rapport aux tableaux colorés... Les contours du dessin (dans le souvenir) sont en eux-mêmes des représentations motrices, qui paraissent unies de la manière la plus intime à la couleur. C'est ainsi, dis-je, qu'il en est des mélodies et de la nuance des sons » (p. 165 et 166).



chons d'abord pourquoi l'on n'a pas été porté à rapprocher la hauteur du son de la couleur.

Ainsi que nous l'avons dit, les qualificatifs *haut* et *bas*, appliqués aux sons, ont pour origine le mode de production des sons par l'organisme humain; la lumière, au contraire, ne peut être produite par cet organisme, et l'on ne doit pas s'étonner de ce qu'elle ne présente aucun caractère qui corresponde à celui-là.

Ainsi débarrassés de l'idée préconçue que la couleur doit répondre à la hauteur du son, voyons quels arguments sont fournis à l'appui d'une comparaison avec le timbre. Vu l'importance de la question, nous reproduirons intégralement le passage de M. Sully Prudhomme qui y est relatif.

« Il existe dans les divers sons que rend un même corps vibrant une qualité essentielle et la plus constante de toutes, celle qui persiste sous toutes les variations de hauteur et d'intensité que peut subir sa sonorité : c'est le timbre. Aussi est-ce par son timbre que chaque instrument de musique est surtout spécifié. Tandis qu'il y a des notes communes à tous les instruments, chacun d'eux à son timbre qui lui est exclusivement propre.

« De même il existe dans les diverses sensations visuelles une qualité qui est propre à chacune et persiste quand varie la quantité de lumière reçue par le corps et la vivacité de sa coloration : c'est ce qu'on appelle précisément sa couleur, qualité qui spécifie sa relation essentielle et la plus constante avec le nerf optique. Ainsi, un corps rouge, par exemple, reste coloré du même rouge, bien qu'il soit plus ou moins éclairé et que ce rouge soit plus ou moins vif, comme lorsqu'un aquarelliste délaie dans plus ou moins d'eau la couleur donnée par un même pain de vermillon [1]. Cette couleur spécifique est pour l'œil la qualité qui correspond au timbre pour l'oreille. »

Quelque justes qu'elles soient, ces considérations ne nous paraissent pas tout à fait convaincantes, car il semble qu'on peut leur en opposer d'à peu près aussi probantes. Une corde de violon, dites-vous, pour prendre un exemple concret, rend un son que l'on reconnaît provenir d'une telle corde, quelles que soient sa hauteur et son intensité. De même, dirons-nous, une étoffe de soie se reconnaît pour telle, quels que soit sa couleur et son degré d'éclairement. Si de cet exemple simple nous nous élevons à un exemple appartenant plus complètement à l'art, nous rapprocherons un morceau de

1. Cette assertion est fort contestable (voir Rosenstiehl); mais c'est un détail qui n'intéresse pas la discussion présente.

musique exécuté sur divers instruments d'un tableau exécuté en fresque, ou peint à la cire ou à l'huile. Dans ce nouvel ordre de comparaisons, la couleur ne répond plus au timbre, mais bien à la hauteur du son.

Et qu'on ne croie pas que les artistes soient contraires à un tel rapprochement, car Eugène Fromentin lui-même, ce maître achevé de la littérature d'art, a dit : « La palette de Rubens y retentit déjà dans les quelques notes dominantes, le rouge, le jaune, le noir et le gris [1] ». Il est vrai qu'on pourrait nous opposer cet autre passage : « Du noir, du gris, du blanc : rien de plus, rien de moins, et la tonalité est sans pareille [2]. » Nous acceptons les deux citations, et nous concluons simplement que, jusqu'ici, rien ne nous force à rapprocher la couleur du timbre plutôt que de la hauteur du son. Une étude plus approfondie s'impose donc à nous. Porté naturellement par le sujet de nos études à attribuer une grande importance aux éléments objectifs des choses, nous avons longtemps regardé le rapprochement du timbre et de la couleur comme une grossière erreur; l'opinion de M. Sully Prudhomme nous a montré la nécessité d'un sérieux examen, et un tableau de M. Paul Baudry nous a converti à l'opinion généralement reçue. Le sujet des noces de *Psyché* et de l'*Amour* nous met en présence d'un sentiment essentiellement simple et harmonieux : l'amour s'y manifeste sans aucun mélange d'autre sentiment, et l'amour, en lui-même, est une passion qui harmonise tout l'être humain. Comment notre grand peintre contemporain a-t-il exprimé ce caractère de son sujet? Non seulement il a évité les tons sombres ou trop éclatants, éléments qui répondent à l'intensité des sons, mais encore il a proscrit les colorations saturées, ne mêlant que peu de couleur à son blanc et à ses gris, et, pour mieux accentuer cette atténuation de la couleur, il a fait disparaître complètement celle-ci dans les draperies dont il a enveloppé Psyché. Or, si nous nous demandons comment un musicien eût traité un tel sujet, nous ne pouvons douter qu'il eût eu recours à des instruments tels que la flûte et peut-être la harpe. Or la flûte émet des sons à peu près

1. *Les Maîtres d'autrefois*, édition in-8°, p. 42.

2. *Idem*, p. 374. Il nous serait aisé d'invoquer de nombreux textes allemands à l'appui de la comparaison entre la couleur et la hauteur du son. Hanslick lui-même, après avoir déclaré que de chaque couleur rayonne un caractère qui lui est spécial, rappelle que nous associons communément l'idée d'espérance à la couleur verte, celle de foi à la couleur bleue et que Rosenkranz voit dans la nuance rousse la dignité tempérée par la grâce et dans le violet la bonhomie bourgeoise; puis il rapporte que, d'après la *Symbolique des tonalités* de Schubart, le ton de *la bémol* représente une disposition romanesque, celui de *si mineur* quelque chose d'hostile à l'homme et celui de *sol majeur* la gaieté (*Du Beau dans la Musique*, pp. 28 et 29).

simples, presque sans harmoniques, et la harpe, aux sons plus timbrés, a de moindres harmoniques que les instruments à archet, et, de plus, ses harmoniques, surtout les plus élevés, s'éteignent vite par suite de la faible densité de ses cordes à boyau [1].

Ainsi des colorations faibles, étendues, pour ainsi dire, dans beaucoup de lumière blanche, produisent un effet psychologique analogue à celui de sons peu timbrés; il y a donc correspondance esthétique entre l'absence de coloration et l'absence de timbre, c'est-à-dire que nous adhérons nettement à la comparaison du timbre et de la couleur, *en ce qu'elle a de négatif.* Devons-nous le faire aussi en ce qu'elle a de positif?

Si l'absence de coloration répond à l'absence de timbre, réciproquement la présence de l'une répond à la présence de l'autre; mais, pour que la correspondance fût complète, il faudrait qu'à un timbre déterminé répondît une couleur déterminée aussi. Nous serons très réservé sur ce point; toutefois, on ne saurait méconnaître des rapports assez curieux. Que de fois n'a-t-on pas cité, pour montrer l'impossibilité de donner l'idée d'une sensation à qui ne jouit pas du sens capable de la faire éprouver, l'exemple de l'aveugle à qui l'on décrivait la couleur rouge, et qui déclara qu'elle devait ressembler au son de la trompette? Or cet exemple, s'il est authentique, prouve que l'état psychologique provoqué par la couleur rouge ressemble à celui qu'excite le son de la trompette, puisque la description de la couleur rouge ne peut qu'être celle de l'état psychologique qu'elle provoque Il paraît, d'autre part, impossible de méconnaître la valeur de certaines comparaisons qu'ont hasardées des critiques éminents. Voici, comme exemple, ce que dit Théophile Sylvestre, à propos du *Naufrage de don Juan* : « Delacroix poursuit entre le bleu et le vert l'immensité du ciel et de la mer, fait retentir le rouge comme le son des trompettes guerrières et tire du violet de sombres gémissements. » Quoi qu'il en soit, ces comparaisons restent toujours hasardées, et,

1. Voir Helmholtz, *Théorie Physiologique de la musique* (pp. 97-113). Nous appelons tout particulièrement l'attention sur les passages suivants : « Les sons simples sont en général doux, ne présentent ni mordant ni dureté... Les sons simples, compris dans le registre du soprano, sont clairs; les plus élevés même sont très doux...; les sons de flûte seuls ont quelque chose d'analogue, parce qu'ils ont des harmoniques peu nombreux et faiblement perceptibles. » Selon Berlioz, la flûte n'a pas d'expression spéciale bien tranchée, mais la douceur y domine. Quant à la harpe, ses « cordes de la dernière octave supérieure ont un son délicat, cristallin, d'une fraîcheur voluptueuse, qui les rend propres à l'expression des idées gracieuses, féeriques et à murmurer les plus doux secrets des riantes mélodies » (*Grand traité d'Instrumentation*, p. 81). Notons, en passant, que l'emploi des divers instruments permet, d'après lui, de *colorer* la mélodie, l'harmonie et le rythme (p. 2).

en l'absence d'une perception esthétique bien caractérisée, nous croyons qu'on fera bien de se borner à des rapprochements généraux entre la couleur et le timbre.

Il nous reste encore à discuter, à propos de la couleur, quelques questions secondaires : nous avons vu que l'on a mainte fois comparé la mélodie au dessin et la couleur à l'harmonie. Le premier membre de cette comparaison nous a paru parfaitement exact. Ce seul fait suffit à expliquer le second membre, car, la musique se composant de mélodie et d'harmonie comme la peinture se compose de dessin et de couleur, il est clair que, si la mélodie répond au dessin, les règles de la rhétorique exigent qu'on rapproche l'harmonie de la couleur. Mais cette raison, suffisante pour expliquer cette dernière comparaison, est impuissante à la justifier : on peut invoquer mieux en sa faveur.

Réduite à la mélodie, la musique ne pourrait offrir que des oppositions de timbres très restreintes, puisque les timbres divers ne pourraient que s'y succéder. Grâce à la superposition des sons, c'est-à-dire à l'harmonie, on peut faire entendre à la fois une foule de timbres et, par suite, multiplier les effets de coloris musical, si le timbre répond à la couleur. Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, on peut esthétiquement rapprocher l'harmonie et la couleur.

Enfin, on nous permettra de discuter une affirmation de M. Sully Prudhomme, relative aux timbres et aux couleurs, puisque, l'ayant pris pour guide, nous devons signaler tous les désaccords entre sa manière de voir et la nôtre. Après avoir constaté que l'audition simultanée de plusieurs timbres n'est jamais désagréable à l'oreille, si isolément les timbres ne le sont pas et si les notes s'accordent, il ajoute que le mélange de deux couleurs peut être désagréable. Nous ne saurions admettre cette dernière proposition : le mélange de deux couleurs, en effet, ne peut que produire une autre couleur du spectre plus ou moins étendue de blanc. Si donc aucune couleur du spectre, saturée ou non, n'est désagréable (et nous ne croyons pas qu'on puisse le contester), la proposition de M. Sully Prudhomme est inadmissible *a priori*. Si l'on objecte qu'on ne peut écarter ainsi un fait d'observation, nous répondrons que, si une couleur ne peut être désagréable par elle-même, elle peut se trouver associée par l'expérience à d'autres sensations qui le soient et qui, rappelées invinciblement par ladite couleur, lui communiquent leur propre caractère : chacun en trouvera aisément des exemples.

III. — *Valeur*. « La couleur, dit Topffer dans ses *Réflexions et menus propos d'un peintre genevois*, a, dans les objets, une valeur indépendante de sa teinte comme couleur ; c'est cette valeur qui, bien repro-



duite dans le lavis à l'encre de Chine, fait dire aux peintres : Il y a là de la couleur [1]. » En d'autres termes, l'œil établit entre deux tons de coloration quelconque une comparaison portant sur leur intensité lumineuse relative, abstraction faite de la couleur. Cette comparaison ne peut être faite d'une façon rigoureuse, mais elle est incontestable, comme le montrent bien les reproductions de tableaux par la gravure. Toutefois nous étudierons tout d'abord la question de la valeur dans le cas d'une seule coloration, parce qu'elle offre alors plus de précision.

Au premier aspect, cette question paraît se réduire à celle de l'intensité lumineuse; mais, après avoir discuté celle-ci, nous verrons que la valeur a une tout autre portée.

L'intensité du son et l'intensité lumineuse ont un rapport évident, et M. Sully Prudhomme rapproche avec raison la première du degré d'éclairage; mais il nous paraît commettre une erreur de détail et négliger la question des intensités lumineuses et sonores, en tant qu'elles interviennent par leurs rapports dans un tableau ou une œuvre musicale, indépendamment du degré d'éclairage et de l'intensité absolue donnée aux sons.

L'erreur de détail dont nous parlons nous semble contenue dans le passage suivant : « Quand un corps coloré s'éloigne de l'œil (dans des limites telles, toutefois, que l'influence de la couche d'air intermédiaire, c'est-à-dire la perspective aérienne, reste négligeable), il devient moins lumineux pour l'œil sans que les qualités de sa coloration soient modifiées. » Nous ne croyons pas, en effet, que, l'influence de la perspective aérienne écartée, l'intensité lumineuse ou l'éclat de l'objet diminue, comme le fait le son. Indépendamment de l'observation, nous invoquerons quelques considérations théoriques, fondées sur la conformation de l'œil et de l'oreille. L'intensité des vibrations lumineuses, comme celle des vibrations sonores, décroît proportionnellement au carré de la distance; mais, comme nous l'avons déjà vu, elles sont reçues dans des organes bien différents. Dans l'oreille, la vibration agit sur toute la surface capable de la percevoir, et par suite son action en chaque point, comme sur l'ensemble, est proportionnelle à son intensité; la sensation qui en résulte varie dès lors en sens inverse de la distance ou, pour plus de précision, si l'on admet la loi de Weber et de Fechner, en raison inverse du logarithme de la distance. Tout autre est le phénomène optique : les vibrations émanées d'une surface donnée et reçues par le cristallin se concentrent toutes sur une portion déterminée de la rétine, et

1. Livre III, chap. 17.



cette portion est seule impressionnée; si le corps s'éloigne, l'intensité de la vibration reçue décroîtra proportionnellement au carré de la distance, mais la surface impressionnée sur la rétine décroîtra dans le même rapport, en sorte que l'excitation par unité de surface restera la même : l'intensité de la sensation doit donc rester aussi la même, l'élément de cette sensation variable avec la distance étant l'étendue apparente.

Nous avons dit, d'autre part, que M. Sully Prudhomme n'a pas étudié les variations d'intensité lumineuse ou sonore dans une œuvre, indépendamment du degré d'éclairage ou de la force absolue donnée aux sons. En réalité, il a fait rentrer cette question dans celle du dessin et de la mélodie, puisque, comme nous l'avons vu, il fonde le rapport entre ces deux éléments, aussi bien sur la courbe des intensités que sur la courbe des hauteurs. Nous reconnaissons que la force du trait et l'accentuation des notes font partie du dessin et de la mélodie, mais ils n'en sont pas des parties essentielles, car dessin et mélodie subsistent avec un trait uniforme et des notes l'égale intensité. Il y a, par conséquent, intérêt à étudier séparément deux questions qui ne se confondent pas essentiellement. Examinons donc de près la notion de valeur.

L'emploi ordinaire de ce mot fait ressortir une contradiction étrange au premier abord, entre ladite valeur et l'intensité lumineuse : plus un ton est sombre, c'est-à-dire moins il contient de lumière, et plus il est dit avoir de valeur. Cette contradiction entre le mot et la chose s'explique aisément : la lumière est donnée par le soleil, ou plus généralement par une source extérieure aux objets perçus, et le rôle de ceux-ci est d'éteindre partiellement la lumière : plus donc ils l'éteindront, plus ils nous apparaîtront comme actifs. Cette considération générale est confirmée par l'étude d'un dessin. Celui-ci est généralement exécuté sur un fond clair au moyen d'un crayon foncé, en sorte que le crayon déposé par l'artiste sur ce fond éteint la lumière que réfléchissait la surface du papier; mais il en serait tout autrement si le dessin était exécuté en clair sur fond noir, car alors l'action de l'artiste se manifesterait par la réflexion et non par l'extinction de la lumière. On serait enfin dans un cas mixte, si le dessin était fait au crayon blanc et au crayon noir sur papier teinté : il y aurait alors deux valeurs, l'une positive et l'autre négative. En peinture, la question est moins nette puisqu'un tableau ne présente pas un fond uniforme et que la peinture en couvre toute la surface, et il peut y avoir doute sur l'ordre d'estimation des valeurs. En général, cependant, les tons sombres sont dits avoir une plus grande valeur que les clairs, et Eugène Fromentin, parlant d'un

tableau de Frans Hals, dont *le fond est noir*, note que, *par conséquent, les valeurs sont renversées* [1].

Rien de semblable ne se présente en musique, attendu que l'exécutant produit lui-même le son : l'intensité de celui-ci est donc proportionnelle à son activité. Il se produit toutefois des effets de silence, lorsqu'un son intense s'éteint brusquement sans qu'un autre lui succède : le silence prend alors quelque chose de positif, parce qu'il faut une plus grande dépense de force pour arrêter brusquement un mouvement que pour le continuer; mais ce n'est là qu'un cas exceptionnel, et il reste vrai que, en musique, il n'y a pas, comme en peinture, des valeurs négatives.

Ces réflexions sur les différences esthétiques de l'intensité lumineuse et de l'intensité sonore montrent combien on doit être prudent dans les comparaisons entre les deux ordres de sensations, puisqu'une correspondance si directe recouvre de telles divergences.

Nous n'avons jusqu'ici considéré la valeur qu'au point de vue de la notion d'intensité lumineuse, dans ce qu'elle a de plus simple; or, cette notion revêt un caractère psychologique dû au rôle de la lumière dans la vie et à son influence sur les états psychiques : une lumière peu intense s'allie à des sentiments tristes plutôt que gais, et l'on qualifie volontiers de *grave* un tableau où l'ombre domine. Ecoutons, par exemple, Eugène Fromentin parlant de la merveilleuse *Vue d'une rivière* du musée Van der Hoop, à Amsterdam : « Pour ainsi dire pas de lumière nulle part dans cette tonalité puissante composée de bruns foncés et de couleurs ardoisées sombres.... Grand tableau carré, *grave* (il ne faut pas craindre d'abuser du mot avec Ruysdael), d'une extrême sonorité dans le registre le plus bas [2]. » Cette dernière remarque, qui établit une comparaison avec les faits d'ordre acoustique, nous amène naturellement à observer que le même mot *grave*, est d'un emploi très fréquent en musique : si les sons, en effet, sont dits hauts et bas, ils sont dits également graves et aigus. Les premières qualifications sont dues à un fait d'ordre physiologique, nous l'avons vu; quant à la qualification *grave* elle est d'origine psychologique, les sentiments graves faisant descendre la voix dans le registre inférieur. Voilà donc un même mot employé en peinture et en musique, sans qu'il appartienne en propre au langage d'aucun de ces arts, mais parce qu'il répond à un état psychique exprimé ou provoqué par chacun d'eux. On ne saurait méconnaître, dès lors, une affinité esthétique des plus étroites

1. *Les Maîtres d'autrefois*, p. 305.
2. *Les Maîtres d'autrefois*, p. 255.

entre les éléments acoustiques et optiques correspondants, entre les sons bas et les valeurs sombres.

Cette affinité esthétique est très curieuse à étudier d'un peu près : la propriété fondamentale des sons de hauteur différente consiste en ce qu'ils ont entre eux des relations dépendant du rapport entre les nombres de vibrations qui leur répondent, en sorte que deux sons quelconques, dont ces nombres sont entre eux comme 3 est à 2, par exemple, forment une quinte; or il y a longtemps qu'on a observé un phénomène analogue en ce qui concerne les valeurs. Nous reproduirons à ce sujet un passage très caractéristique de Topffer, après avoir fait remarquer qu'il y emploie d'abord le mot *couleur* à la place du mot *valeur*, ainsi qu'on le reconnaîtra du reste facilement. « Une cause de variation, dit-il, d'où ressort ce qu'il y a d'arbitraire et de conventionnel dans l'imitation de la couleur, c'est que la vérité de cette imitation résulte plus encore de la parfaite valeur relative des teintes que de leur fidélité matérielle et absolue; en telle sorte que deux baudets peints dans une gamme différente, tout en nous présentant réellement des teintes différentes, nous paraîtront également vrais. Si mon coloris est clair plutôt que sombre, fin plutôt que fort, de mon ton le plus clair à mon ton le plus sombre, je parcourrai, dans mon imitation, un nombre de tons intermédiaires tout aussi grand, tout aussi riche que celui qui, partant d'un ton clair moins élevé, descende aussi plus bas dans l'échelle des tons sombres et chargés... Dans l'ensemble, la valeur relative des tons fait illusion sur leur différence....

« J'ai parlé de gamme. Les peintres s'entendent avec ce mot aussi bien que les musiciens, et à juste titre, car l'analogie est frappante ici entre l'échelle des tons et l'échelle des sons qui constitue la gamme en musique. Aussi je ne saurais faire mieux comprendre ce que je viens de dire sur deux copies différentes, et cependant égales en ressemblance et en mérite, que par l'exemple d'un chant musical qui, exécuté plus haut ou plus bas dans la gamme, constitue le même chant, quoique chaque son dont il se compose ne soit semblable dans les deux cas que par l'identité de relation avec les sons auxquels on l'associe, et non par le son qui lui correspond dans une autre octave [1]. »

La citation est un peu longue, mais elle nous paraît intéressante, car elle montre que, antérieurement aux travaux des psychologues allemands contemporains, on avait reconnu comme une vérité esthétique, que la loi des intervalles musicaux est applicable aux différences

1. *Réflexions et Menus Propos d'un peintre genevois*. Livre III, chap. 16.

entre les intensités lumineuses. Pour donner une rigueur scientifique à cette constatation, il suffirait de prendre deux lavis équivalents, bien qu'exécutés dans des tons différents, et de mesurer les quantités de lumière réfléchies par les parties homologues des deux lavis : ces quantités devraient être proportionnelles. On pourrait arriver ainsi à une démonstration de la loi de Weber et de Fechner, qui ne prêterait pas le flanc aux objections soulevées par les méthodes de vérification usitées, lesquelles ont le défaut de n'être pas directes et de reposer sur des raisonnements toujours contestables. Hâtons-nous d'ajouter que l'on ne doit pas espérer arriver à une vérification rigoureuse : en thèse générale, nous sommes incapables de comparer nos sensations avec précision, et, si l'on arrive à le faire avec une rigueur presque mathématique, en ce qui concerne les intervalles musicaux, cela tient à une particularité physiologique exceptionnelle. Tout le monde sait en effet, depuis les travaux d'Helmholtz, comment, grâce au mécanisme des fibres de Corti, la moindre modification dans un intervalle musical change une sensation harmonieuse en une sensation discordante, ce qui établit une différence des plus nettes entre les sensations résultant de causes extérieures presque semblables. Or, les sensations des intervalles musicaux et les sensations rythmées jouissent seules de cette particularité, en sorte que l'appréciation de toutes les autres sensations manque de précision et comporte une confusion à peu près inévitable entre celles qui correspondent à des excitations peu différentes.

Qu'on ne prenne pas ce qui précède pour une digression étrangère à l'objet propre de notre étude, car nous trouverons à appliquer plusieurs des remarques que nous venons de faire. Mais revenons à M. Sully Prudhomme, dont l'opinion est assez voisine de la nôtre pour que sa discussion soit de nature à mieux préciser notre pensée. Voici en quels termes il pose la question de la hauteur du son et établit quel est son analogue optique. « Un son dont le timbre et l'intensité restent constants, dit-il, est susceptible d'une variation de hauteur.

« De même, une couleur déterminée, sous un éclairage constant, est susceptible d'une variation de vivacité ; on concoit, en effet, une gradation continue depuis le rose le plus tendre qui confine au blanc jusqu'au maximum de concentration pour le vermillon tiré d'un même pain d'aquarelle, mais de moins en moins étendu d'eau.

« La vivacité ainsi définie correspond donc pour la couleur à l'acuité pour le son. Seulement, tandis que l'acuité n'est pas continue et que les notes sont séparées par des intervalles, la vivacité peut croître continûment, de sorte qu'il y a pour une même couleur une

infinité de notes différentes aussi voisines qu'on veut les unes des autres. La gamme continue est la même pour toutes les couleurs, comme la gamme discontinue est la même pour tous les timbres. Remarquons toutefois qu'il est facile de reconnaître exactement si deux sons de timbre différent sont de même hauteur, tandis qu'il est impossible d'apprécier exactement si deux couleurs différentes ont la même vivacité. »

M. Sully Prudhomme est un observateur trop pénétrant pour que ses assertions ne soient pas toujours vraies, du moins à un certain point de vue. Or, il est un cas où la vivacité, telle qu'il la définit, se confond avec la valeur. Dans un lavis monochrome, les divers points du papier réfléchissent un mélange de la couleur employée et de lumière blanche en proportions variables : aux points où la couleur est la moins vive, le papier réfléchit le maximum de lumière; là où elle est très concentrée ou très vive, la quantité de lumière est moindre, puisque les radiations complémentaires sont presque entièrement absorbées : donc la valeur et la vivacité sont proportionnelles. On remarquera seulement que le mot *vivacité* paraît dès lors d'un emploi un peu étrange, puisque plus la couleur est vive et plus le son est sombre. Nous emploierons donc de préférence le mot de *saturation*, qui appartient peu au langage des arts, mais exprime la même idée d'une façon plus claire.

Dans le cas spécial que nous venons d'indiquer, la vivacité ou la saturation se confond avec la valeur, et par suite sa comparaison avec la hauteur du son paraît très exacte. Mais prenons d'autres exemples pour apprécier la théorie. Un lavis à l'encre de Chine ne réfléchit que de la lumière blanche, donc on devrait l'assimiler à un rythme marqué sur une note unique, ou mieux sur un bruit sans hauteur assignable : peut-on admettre une telle conséquence? Mélangeons maintenant de l'encre de Chine en proportion variable avec une couleur à l'aquarelle : les parties les plus sombres, grâce au noir de fumée, seront de même hauteur que les parties les plus claires où la lumière aura même composition : y a-t-il quelque rapport entre le rôle prépondérant de la hauteur en musique et le rôle fort modeste en peinture de cette composition de la lumière, composition qui ne détermine aucunement la valeur du ton? Enfin, si l'on mélange en mêmes proportions de la lumière blanche avec de la lumière jaune et de la lumière violette, par exemple, l'un des mélanges sera bien plus clair et plus lumineux que l'autre; mais, d'après la théorie que nous discutons, ces deux lumières seraient néanmoins comparables à deux sons de même hauteur. Enoncer de pareilles conséquences, c'est, il nous semble, réfuter la théorie, séduisante

seulement parce que, dans le cas le plus simple, elle rapproche la hauteur acoustique de la valeur optique.

Nous ajouterons que le besoin ne se fait pas sentir de chercher un correspondant musical à la vivacité ou à la saturation des couleurs, car ce correspondant est déjà trouvé : nous avons vu que la couleur est comparable au timbre, lequel dépend des harmoniques qui s'ajoutent au son fondamental et de leur intensité. Or si, sans changer ces harmoniques ni leurs valeurs relatives entre eux, on modifie leur intensité par rapport à celle du son fondamental, on aura un son de timbre semblable, mais plus ou moins timbré que le premier.

Cette question fondamentale du correspondant optique de la hauteur des sons étant tranchée, il nous reste à examiner, en nous aidant du travail de M. Sully Prudhomme, quelques questions accessoires qui se posent aussi bien avec la théorie de la valeur de la lumière qu'avec celle de la vivacité des couleurs. M. Sully Prudhomme, nous l'avons vu, établit une différence essentielle entre la vivacité (nous dirions la valeur) et l'acuité, sur ce que la vivacité varie continûment, tandis que l'acuité serait discontinue, les notes étant séparées par des intervalles. Cette distinction, très réelle, n'a rien d'absolu cependant, car la série des sons est aussi continue que celle des vivacités ou des valeurs. Si la gamme est formée de notes isolées, cela provient d'un choix fait dans la série continue des sons, choix variable dans les divers systèmes musicaux. Cette réserve a un intérêt véritable, car elle ne permet pas d'admettre, avec M. Sully Prudhomme, que, si deux sons simultanés de hauteur différente ne se combinent pas pour produire une sensation unique, comme cela a lieu dans les phénomènes optiques, cela tient à la discontinuité des sons, attendu que rien ne s'opposerait à ce que la combinaison susdite produisît un son quelconque unique, intermédiaire entre deux notes consécutives de la gamme. Si donc les sons ne se combinent pas, c'est que l'oreille est conformée de façon à analyser les vibrations complexes, au moyen des fibres de Corti, comme l'a si bien montré Helmholtz. Ce même détail physiologique permet d'expliquer la consonance et la dissonance de deux sons : l'absence d'une disposition analogue dans l'œil empêche la production d'effets analogues dans les phénomènes optiques. Le même fait va nous expliquer aussi pourquoi les relations entre les valeurs ne sont aucunement astreintes à des lois déterminées et ne donnent lieu qu'à des appréciations bien moins précises que la hauteur des sons. Grâce à la constitution de l'oreille, deux sons très voisins, qui, entendus isolément, seraient difficilement distingués, occasionnent des sensations absolument différentes, quand ils entrent en combinaison avec d'autres sons; d'où il résulte

forcément une distinction à peu près rigoureuse des sons, tandis que les valeurs en peinture sont sensiblement équivalentes aux valeurs voisines. On remarquera que la musique offre un autre exemple de relations à peu près mathématiques : le rythme divise, en effet, le temps dans des rapports rigoureux. Ici encore, le fait s'explique par des considérations d'ordre physiologique. Chacun sait, en effet, que nos organes sont merveilleusement aptes à produire des mouvements cadencés : le cheval galope en mesure. Cette aptitude spéciale permet de contrôler instinctivement les rapports mathématiques qui existent entre la durée des sons, tandis que nous n'apprécions qu'avec une grossière approximation les rapports entre les intensités sonores, aussi bien qu'entre les intensités lumineuses. De là vient que les compositeurs déterminent exactement la hauteur et la durée des sons, mais se contentent d'indications assez vagues sur leur intensité.

Il résulte de là que les relations entre les valeurs n'ont pas la rigueur des intervalles musicaux et que deux rapports presque égaux produisent des effets presque identiques, ce qui constitue une différence capitale entre ces rapports et les intervalles de la musique. La même différence se remarque, du reste, entre les divisions de l'espace et celles du temps, car nous ne pouvons apprécier une division géométrique comme nous le faisons d'un rythme; cette différence tient à la fois à la propriété déjà signalée de notre organisme de produire des mouvements cadencés et à la complexité des conditions d'appréciation des dimensions suivant les règles de la perspective. Cette complexité, ajoutée à l'absence d'une propriété spéciale de l'organisme qui facilite l'appréciation rigoureuse des dimensions, fait que les ingénieuses théories qui transportent les règles de l'acoustique à l'esthétique de la vue ne nous apparaissent que comme des paradoxes spécieux et de nature à séduire les esprits philosophiques qui font abstraction des bases physiologiques des phénomènes psychiques [1].

Poursuivant l'étude des rapports entre la gamme et les phénomènes visuels, M. Sully Prudhomme déclare qu'il n'est pas exact de dire la *gamme des rouges*, par exemple; « mais, poursuit-il, de même que tous les timbres des instruments à archet ont quelque chose de commun qui les classe dans une même famille, tous les rouges (le brun rouge, les laques, le vermillon) ont quelque chose de commun. »

Il est certain que la gamme se distingue de la série des valeurs par la discontinuité des sons qui la composent et aussi par le fait que les

1. M. Lagout. *L'Équation du Beau ou l'Esthétique nombrée.*



sons à l'octave les uns des autres ont une telle affinité qu'ils ne font, pour ainsi dire, que se répéter, fait absolument étranger aux phénomènes optiques [1]. On peut, dès lors, écarter le mot *gamme* du langage de la peinture. Même si on l'admet pour désigner la série des valeurs, on est en droit de repousser, avec M. Sully Prudhomme, les expressions *gamme des rouges*, *gamme des verts*, car on ne dit pas *la gamme du piano*, ni *la gamme du violon*. Toutefois, nous admettrions assez volontiers les expressions critiquées, attendu que, malgré l'unité incontestable de l'échelle des valeurs sous la diversité des couleurs, comme cette échelle ne peut être établie d'une façon rigoureuse avec des couleurs variables, on est amené à dresser autant d'échelles ou de gammes qu'il y a de couleurs, c'est-à-dire, en réalité, un nombre indéfini. C'est ce que fait M. Chevreul qui, après avoir dit que le mélange du blanc abaisse le ton et que celui du noir le rehausse, ajoute que le mot *gamme* désigne l'ensemble des tons d'une même couleur [2]. On remarquera, du reste, qu'il ne paraît pas y avoir, pour ainsi dire, homogénéité entre les diverses expressions de M. Chevreul : du moment que l'on parle de gamme, les mots *haut* et *bas* doivent avoir une acception analogue à celle qui a cours en musique, et alors le mélange du noir, qui rend le ton grave, l'abaisse au lieu de le rehausser, et celui du blanc l'élève au lieu de l'abaisser. Ce dernier mot se rattacherait d'ailleurs aisément à la théorie de la vivacité de M. Sully Prudhomme, mais il n'en serait pas de même de ce qui a trait au mélange du noir, lequel ne change en rien la vivacité ou saturation de la couleur. Cet exemple montre combien, en dehors de la théorie des valeurs, il est difficile d'établir un système dont tous les éléments soient concordants.

On a vu que, à propos de la question de la gamme, M. Sully Prudhomme soulève celle des *nuances*, ou modifications des couleurs par l'adjonction d'une petite quantité d'une autre couleur. En principe, on pourrait dire que cette question n'existe pas, puisque le mélange de deux couleurs équivaut toujours à une couleur simple, plus ou moins étendue de blanc; mais l'esthéticien n'a pas le droit d'écarter une question posée par le langage universel, et l'on ne saurait nier que, pour tout le monde, il y a un certain nombre de couleurs principales reliées par une série de nuances intermédiaires. Le fait que les couleurs passent ainsi de l'une à l'autre d'une façon

1. On sait du reste que le rapport entre les nombres de vibrations des couleurs extrêmes n'atteint pas deux rapports des sons à l'octave. L'intervalle du violet au rouge répond à peu près à une quinte $\left(\frac{3}{2}\right)$.

2. *Contraste simultané des couleurs.*

insensible, tandis que de très faibles altérations rendent impossible la substitution d'une note à une autre, tient évidemment aux différences entre les organes récepteurs; mais nous ne savons pas comment on peut expliquer le fait incontestable que le choix des couleurs principales n'est pas arbitraire et que, par exemple, les trois couleurs primitives des peintres, le bleu, le jaune et le rouge, ont un caractère spécial qui les différencie des autres couleurs. Sans nous arrêter sur ces questions que nous ne saurions résoudre, nous remarquerons que, au point de vue esthétique, si l'on compare les couleurs aux notes, comparaison admissible et que nous avons vue faite par Eugène Fromentin, il y a une certaine affinité entre le timbre d'un son et la nuance d'une couleur.

IV. *Résumé et conclusion.* — En terminant une étude dans laquelle il est souvent difficile d'attribuer à chaque question l'importance qu'elle mérite, on éprouve le besoin de jeter un coup d'œil d'ensemble sur les points dominants. M. Sully Prudhomme n'a pas échappé à ce besoin, et voici en quels termes il résume ses conclusions : « Le choix et l'importance relative des tonalités correspondent au choix et à l'importance des timbres; la distribution des lumières et des ombres correspond à celle des différentes intensités du son, et enfin la vivacité relative des sons à la hauteur relative des notes. » Nos observations ont le défaut de ne pouvoir se résumer sous une forme aussi simple et nous paraissent condamnées à choquer les esprits systématiques par la répétition de mêmes éléments appelés à correspondre successivement à plusieurs éléments de l'autre art.

La mesure et le rythme, avons-nous dit, répondent exactement au dessin, au point de vue purement objectif; mais on obtient une affinité esthétique bien supérieure si on leur ajoute la hauteur du son, parce qu'alors l'organe vocal suit la mélodie comme l'œil suit le dessin. A un degré moindre, le timbre nous a paru répondre à la couleur, et, sur ce point, notre conclusion est conforme à celle de M. Sully Prudhomme. Mais nous attribuons à l'intensité lumineuse une importance bien plus grande qu'il ne le fait : non seulement, en effet, il y aurait, d'après nous, correspondance entre l'intensité lumineuse et l'intensité sonore, correspondance souvent renversée d'ailleurs, mais encore les valeurs sombres donnent à un tableau un caractère *grave*, de même que les notes basses ou *graves* le donnent à une composition musicale. Cette affinité, manifestée par le langage usuel, se trouve d'ailleurs confirmée par la loi de Weber et de Fechner, qui déclare applicable aux intensités la loi fondamentale des intervalles musicaux. Ces rapprochements sont assez d'accord avec les comparaisons les plus usitées par les écrivains d'art; il y a lieu

toutefois de remarquer que les comparaisons se font généralement dans un *sens* déterminé : on compare la mélodie au dessin et non le dessin à la mélodie, le timbre à la couleur et non la couleur au timbre, la valeur d'un ton à la hauteur d'un son et non la hauteur à la valeur. Ce fait s'explique par l'origine des comparaisons, qui est le besoin de rendre plus claire une notion obscure en la rapprochant d'une notion claire.

Le rythme et le dessin ont une grande affinité, mais on les compare peu, d'abord parce que le dessin est plus que le rythme, mais aussi parce que ces deux notions sont aussi claires l'une que l'autre et que, par suite, elles ne peuvent s'éclairer l'une l'autre. Au contraire, la mélodie, résultat de la combinaison ou du rythme et de la hauteur des sons présente un caractère complexe qui fait que l'esprit trouve un certain soulagement quand il constate l'affinité de cet élément complexe avec l'élément simple du dessin.

Quant à la notion de couleur, elle ne présente qu'une illusoire apparence de clarté, due à ce que nous nous dépouillons, pour ainsi dire, de nos sensations lumineuses pour en revêtir les corps, et maint admirateur lettré, mais sans culture philosophique, des poésies de M. Sully Prudhomme se sera sans doute demandé pourquoi il appelle les couleurs *les mensonges des choses* [1]. Mais, illusoire ou non, cette clarté produit son effet, et l'on se figure avoir substitué un terme clair à un terme obscur, quand on a glissé le mot *couleur* à la place du mot *timbre*.

Dans les deux cas qui précèdent, c'est la peinture qui offre le terme de comparaison; nous allons voir maintenant les rôles intervertis. La hauteur ou la gravité d'un son s'estiment avec une précision beaucoup plus grande que la valeur d'un ton, et la série des notes forme un ensemble bien défini qu'on appelle une gamme : du moment donc qu'il y a affinité esthétique entre la hauteur et la valeur, on comparera volontiers la série des valeurs à la gamme.

Mais, lorsque deux termes correspondants sont de clarté égale, comme l'intensité lumineuse et l'intensité sonore, on est peu porté à les comparer, parce qu'on n'éclaircirait rien en le faisant. Si toutefois l'écrivain est peintre ou musicien, les sensations lumineuses ou les sensations sonores seront prédominantes en lui et lui serviront volontiers de termes de comparaison, en cas d'égalité objective. On ne s'étonnera pas, dès lors, de voir Mendelssohn écrire au sujet de l'*Aurore* du Guide : « C'est vraiment une composition à faire crouler les murs..., tout cela fait un bruit, un vacarme étourdissants [2]. »

1. *Les vaines tendresses.* Le Rire.
2. Lettre du 20 décembre 1830.

Sous toute autre plume que celle d'un musicien, une semblable comparaison paraîtrait oiseuse.

Et maintenant, qu'il nous soit permis de tirer de cette trop longue étude une double moralité. Nous soumettrons tout particulièrement la première à M. Sully Prudhomme : il s'est appliqué à dresser un double tableau donnant, en regard de chaque élément pictural, un élément musical spécial, de façon à former deux séries se correspondant exactement terme à terme; or la poursuite systématique de ce résultat ne nous paraît pas très rationnelle, du moment qu'on a dû reconnaître l'impossibilité d'établir ces deux séries d'après les similitudes objectives. Si, en effet, la couleur est esthétiquement analogue au timbre, au lieu de l'être à la hauteur du son, l'hypothèse d'un parallélisme régulier est fort invraisemblable, puisque, *a priori*, on ne doit pas supposer la similitude des effets de causes absolument dissemblables. Du moment donc que les correspondances esthétiques ne concordent pas avec les correspondances objectives, il faut renoncer à toute hypothèse et étudier, sans préjugé, chaque élément pour trouver, s'il y a lieu, son ou ses correspondants. Il peut fort bien arriver, en effet, que le même élément pictural réponde, à des points de vue différents, à différents éléments musicaux, et réciproquement. C'est ainsi que la valeur, nonobstant sa corrélation, esthétique et objective à la fois, avec l'intensité sonore, répond, par le caractère de gravité qu'elle peut donner à une peinture, à la gravité des sons. De même encore, la gravité et la hauteur des sons, par leur caractère physiologique, peuvent compléter le rythme et faire de la mélodie l'homologue du dessin.

Ces doubles correspondances nous montrent ainsi (et ce sera notre seconde moralité) que le critique doit, dans chaque cas particulier, se rendre compte, par ses facultés esthétiques, du correspondant véritable du terme à éclaircir, au lieu de se fier à des comparaisons dressées à l'avance. En un mot, le critique d'art doit être artiste lui-même, et, si la science peut rendre compte des phénomènes esthétiques, elle ne doit pas se substituer aux facultés qui évoquent en nous l'idée et le sentiment du beau. Nous espérons qu'on voudra bien, en considération de cette conclusion qui remet la science à sa place, nous pardonner de l'avoir introduite dans des questions que beaucoup voudraient lui voir interdire absolument.

GEORGES LECHALAS.



# ÉVOLUTION ET LIBERTÉ

S'il fallait choisir entre l'évolutionisme et la liberté morale, mon hésitation ne serait pas longue. Quel est le degré comparatif de confiance que nous devons attacher à une hypothèse de physique et à un postulat de la loi morale, en supposant le postulat légitime et l'hypothèse aussi vraisemblable qu'il est possible en l'absence d'une vérification proprement dite? Cette question de logique est une question de morale; elle se réduit au fond à savoir si la loi morale existe ou n'existe pas. Mais l'opposition des deux termes est-elle avérée? la liberté morale est-elle réellement incompatible avec la doctrine de l'évolution? Je n'en crois rien. Suivant mon sentiment, l'évolution est bien plutôt la théorie du monde qui permet le mieux de comprendre la liberté morale. Sans doute, si l'on identifie la doctrine de l'évolution avec un système métaphysique suivant lequel tout se ramène dans l'univers à des mouvements de la matière tels qu'ils résultent des lois de la mécanique, évidemment un tel système exclut la liberté de l'homme, et la conscience illusoire de cette liberté que nous croyons posséder n'est probablement pas le phénomène dont il aura le plus de mal à fournir une explication plausible. Cet évolutionisme universel est une conception purement *a priori*. Il se recommande aux savants par sa prétention d'employer exclusivement leur méthode, mais il abuse de cette méthode et la fausse, en l'appliquant à des questions manifestement hors de ses prises. La base empirique de ce système n'est ni plus large ni plus solide, malgré le chiffre énorme des détails, insignifiants pour la plupart, dont un charlatanisme habile et lourd met sa gloire à l'envelopper, que la base empirique de tel ou tel autre, du théisme, par exemple, du dualisme ou de l'inconscient. Les auteurs de dogmes usent tous du même procédé : choisir dans les faits connus d'eux ceux qui se prêtent au genre d'explication adopté, passer sous silence, autant qu'il est décemment possible, les points rebelles à la théorie, et composer un tout pour l'imagination avec les faits exposés. Notre

expérience restera toujours fragmentaire; tandis que les thèses de la philosophie affectent nécessairement une portée universelle; c'est pourquoi, bien qu'une expérience contraire infirme une thèse philosophique, nulle philosophie ne saurait se justifier véritablement par la seule expérience. La seule prétention d'y réussir, flatteuse il ne vrai pour l'illusion d'un grand nombre, accuse un vice de jugement. Et cette absence de réflexion jette d'avance un mauvais jour sur la doctrine qui en est convaincue.

Quant à la méthode, tous les phénomènes que la spéculation évolutioniste veut expliquer étant donnés exclusivement dans la conscience, elle commence par sortir de la conscience. — Elle prend arbitrairement pour point de départ un état de choses combiné de manière à donner les résultats qu'elle veut atteindre. Comme le professeur Cauchy le faisait observer en son temps au marquis de Laplace, on se passe aisément de Dieu lorsqu'on part de sa besogne achevée. Et ce commencement que l'évolutionisme a choisi n'est pas seulement arbitraire, il est positivement vicieux, car pour vraisemblable que l'induction puisse rendre l'existence en un temps quelconque de l'état de choses dont il lui convient de partir, cet état de choses, la nébuleuse, ne s'explique pas de lui-même et n'offre pas les caractères logiques d'un commencement dont il soit possible de se contenter. Contradiction qui devrait choquer un esprit réfléchi, l'évolutionisme prétend justifier la nécessité universelle et débute par le contingent. La métaphysique, dont il est reçu de parler comme d'une fantaisie, n'en use pas si lestement; elle est plus scrupuleuse. Elle part de chez elle, je veux dire de la raison, qui est donnée à elle-même, et pose en principe ce qui est véritablement principe pour la raison; elle affirme suivant ses lumières ce qui ne peut pas ne pas être, et si, d'aventure, ce qui ne peut pas ne pas être, si le commencement naturel, le principe en soi se trouvait la liberté, elle arriverait au contingent en partant du nécessaire. Spécieuse ou non, sa méthode pour fixer le point de départ est une méthode; celle de l'évolution empirique est le bon plaisir. Enfin l'évolutionisme empirique s'insurge contre l'intelligence et se détruit lui-même en niant la finalité. Il se propose de prouver qu'il est lui-même une phase d'une évolution qui ne se propose rien; il reconnaît avoir pour fin d'établir qu'il n'y a point de fin. Au cours de son exposition génétique l'évolutionisme trouve des arrêts qu'il est incapable de franchir. Sorti de la conscience, il ne la retrouve plus. Il est incapable de passer du mouvement à la sensation, qui devrait, d'après ses principes être une forme de mouvement, tandis que suivant ses propres dires elle est un phénomène distinct, une con-

séquence absolument inexpliquée de certains mouvements. Tant que ce passage de l'inconscient au conscient n'aura pas été régulièrement opéré, ce gouffre comblé, la thèse de l'évolutionisme systématique restera parfaitement inacceptable pour un esprit qui s'entend lui-même, et qui se refuse à prononcer qu'une chose est une autre chose.

L'évolutionisme des naturalistes qui se contentent d'être naturalistes et d'agiter les problèmes de leur science ne mérite pas les mêmes reproches : il rend un compte hypothétique de la manière dont les êtres organisés se sont produits sur la terre, sans en excepter le genre humain; mais il n'a pas la prétention de définir l'homme en expliquant son apparition, il ne fait entrer dans son cadre ni l'Etat, ni la science, ni la religion, ni la morale, il ne résout ni expressément ni sous une forme implicite la question de la liberté. Ceux qui entreprendraient de le faire au nom des sciences naturelles s'abuseraient sur les limites de leur domaine. La description et l'enchaînement des phénomènes forment l'unique objet de leur compétence: car, au point de vue des sciences naturelles, et nous dirons très volontiers au point de vue de la science en général, l'explication de la manière dont se produit une chose ne peut consister qu'à rattacher le phénomène en question à des phénomènes antécédents. Si le naturaliste parle du libre arbitre, ce ne doit être que de l'arbitre apparent, phénoménal, tel que se l'attribuent généralement les hommes que nous connaissons, et, pour rester dans son point de vue, le naturaliste devra l'affirmer. En dépit des doutes intermittents qui viennent assaillir l'esprit d'un grand nombre, même en dehors de toute recherche philosophique, il est incontestable en effet qu'au cours de la vie, chacun se considère comme un agent libre vis-à-vis d'autres agents libres. Tel est le phénomène, que le naturaliste doit constater; ce qui est au-delà n'est plus son affaire. Il est parfaitement vrai que la méthode du savant implique le déterminisme; mais ce conflit naissant doit lui montrer précisément qu'il a touché la borne de son domaine, et qu'il ne doit pas s'aventurer dans le pays de la raison, de l'histoire et de la morale, dans l'empire du bien et du mal. Si néanmoins il passe la frontière, s'il entreprend l'unification de la science au moyen de sa seule méthode, en appliquant universellement les axiomes valables dans la sphère de cette méthode, il doit quitter l'habit du savant pour le manteau du philosophe, que selon toute apparence il portera mal; sans le savoir peut-être, il fait de la métaphysique, comme on peut en faire avant d'avoir réfléchi sur la nature et sur les conditions de la connaissance : tranchons le

mot, il fait de mauvaise métaphysique, car la nature des choses ne comporte pas la solution des problèmes universels au moyen d'inférences exclusivement puisées dans un ordre particulier de phénomènes. La science de la nature trouve son point de départ légitime dans la sensation; la science de l'homme trouve son point de départ légitime dans la conscience morale. Quelle que soit aujourd'hui la préférée, il n'importe; aucune des deux n'a le droit de supprimer l'autre; il faut donc que la méthode philosophique se distingue des méthodes de l'une et de l'autre, et nulle conclusion philosophique ne saurait être acceptée à titre d'hypothèse légitime, s'il ne lui réussit de conserver dans leur intégrité les axiomes de toutes les deux.

Ainsi, pour le savant qui s'entend lui-même, l'évolution est simplement une manière de se représenter comment les choses se passent pour amener des formes nouvelles dans le champ de l'expérience sensible.

Cette évolution, j'y crois, je l'accepte dans toute son étendue, sous réserve de l'interpréter. L'induction des évolutionnistes en vue, celle de Charles Darwin, par exemple, me semble aller assez loin, mais non jusqu'au bout. Je n'accepterais pas l'évolution sur la foi de leurs arguments. Je ne l'accepterais pas si je ne m'y sentais pas porté d'avance, et j'ai quelque peine à l'entendre comme le gros de ses partisans. La nature vivante ne nous offre pas le tableau d'une dégradation insensible de nuances fondues, mais au contraire des pas mesurés, des espèces tranchées. Ce fait est incontestable : les évolutionistes sont obligés de le confesser eux-mêmes; l'insuffisance des explications qu'ils en donnent me persuade de plus en plus que la distinction des espèces a son fondement interne dans la nature et ne résulte pas uniquement de circonstances accidentelles, d'influences du dehors. Cependant les faits, qui appartiennent à tout le monde, établissent évidemment que les espèces naissent et meurent comme les individus. Les faits nous montrent que l'opposition de l'espèce et de l'individu est une opposition relative et mobile. Les individus sensibles sont des espèces pour les molécules qu'ils s'assimilent, et les espèces à leur tour sont des individus d'un ordre supérieur de composition, dont les individus sensibles sont les molécules. C'est une synthèse de synthèses, dont nous ne saurions énumérer les puissances. Comme les individus que le regard mesure, ces individualités supérieures ont leur durée moyenne, qui résulte de leur organisation première; et comme les individus se perpétuent en produisant d'autres individus semblables et pourtant différents de leurs parents, les espèces se perpétuent



aussi vraisemblablement en produisant au temps marqué d'autres espèces analogues, par des opérations que l'observation n'a point discernées. Contrairement aux idées courantes en évolution, il est, je crois, permis d'affirmer que ces changements obéissent à des lois fondées sur l'organisation des espèces elles-mêmes, et ne résultent pas exclusivement des influences variables du dehors, bien qu'ils se produisent suivant un certain mécanisme où les lois de la physique et de la chimie trouvent sans doute leur application. Je crois donc que les espèces actuellement existantes ont eu pour matrice ou pour berceau d'autres espèces.

## II

Mon premier motif pour en juger ainsi, c'est que cette représentation des origines est la seule qui puisse en quelque mesure se préciser et s'achever. Il faut même aller plus loin que le simple transformisme dans le monde organique; il faut admettre le passage naturel de l'inorganique à l'organique, la génération spontanée. Il faut l'admettre au moins une fois. La preuve éxpérimentale, il est vrai, n'en a jamais été fournie, car la synthèse des substances organiques dans les laboratoires n'est pas même un commencement de preuve, et toutes les autres expériences dirigées dans ce sens ont déplorablement échoué. Il faut donc admettre sans preuve que la vie est simplement l'effet d'une action chimique fort complexe tenant à l'équilibre instable des molécules dont sont composés certains corps colloïdes ou pour mieux dire albumineux, l'effet, si l'on veut, des propriétés de l'azote ou du carbone. Il est vrai, comme le disait bizarrement un matérialiste enthousiaste, qu'une expérience de laboratoire ne saurait prévaloir contre une loi de la nature.

Il est impossible en effet que la matière organique ne soit pas sortie de la minérale une première fois, et, par conséquent, il faut admettre que dans les mêmes circonstances elle en sortirait encore. Ceci, c'est l'axiome qui sert de base à toute la science, le premier point seul demande un mot d'explication. Voici mes raisons pour l'avancer : Les premiers êtres organisés ont fait leur apparition sur cette planète longtemps après sa constitution comme corps indépendant. Il est nécessaire d'accorder ce point en raison de la température originaire de notre globe. Eh bien, alors, si les corps simples dont les premiers corps organisés ont été formés n'ont pas été apportés du dehors par une opération bien superflue, puisqu'ils abondaient déjà sur les lieux, ou si ces organismes eux-mêmes n'ont pas été lancés sur la terre à la façon des bolides, ce qui déplacerait la

difficulté sans la résoudre; il est clair que les premières matières organiques procèdent du règne minéral par des combinaisons chimiques dont nous n'avons pas le secret. Ces combinaisons se continuent-elles encore dans la profondeur des mers, je n'en sais rien, et, pour intéressant que soit le problème, il n'a pas de rapport à la question qui nous occupe.

De la matière organique ou assimilante, passons à la sensation. Nous ne trouvons absolument aucun moyen de faire entendre ou pressentir comment un mouvement, mouvement de masse ou mouvement moléculaire, déplacement ou vibration, il n'importe, comment un mouvement quelconque peut devenir une sensation; l'âme et le corps ne sont pas séparés par une barrière moins infranchissable pour celui qui ne voit dans ces mots qu'une façon de désigner deux groupes de phénomènes appartenant à la même substance et constamment corrélatifs que pour le sectateur attardé du dualisme métaphysique le plus prononcé. Nulle route venant du dehors ne nous conduit dans l'intérieur de l'être. Néanmoins, si, conformément au langage de la science courante, on n'entend sous le nom de cause d'un phénomène que son antécédent suffisant et obligé, il faudra bien dire que les modifications de structure sont la cause de la sensation dans les agrégats où nous croyons la voir paraître, puisque la sensation accompagne constamment ces modifications de structure et ne se produit qu'avec elles. Et ce que nous disons de la sensation, il faut le dire également du jugement, du raisonnement, du désir, de la résolution. Quelles que soient les circonstances déterminantes de certaines modifications cérébrales, elles seront accompagnées de ces phénomènes psychologiques, et quelles que soient les circonstances déterminantes de ces phénomènes psychologiques, ils se produiront simultanément avec ces modifications cérébrales. Ainsi une certaine structure étant donnée avec une certaine mobilité des molécules, l'âme apparaît. Et quant à la succession des espèces, qui a fait l'objet principal des inductions et des spéculations de Lamarck et de Darwin, si la représentation évolutioniste ne s'impose pas avec nécessité, elle est du moins de beaucoup la plus probable. En effet, le type d'une espèce quelconque a paru sur un point de la terre dans un moment donné; cela est certain. Eh! bien, est-ce à l'état adulte qu'il s'est produit la première fois? Le chêne portait-il, à l'instant de sa venue, un nombre donné des circonvolutions qui marquent le dépôt annuel de substance ligneuse autour de l'axe de son tronc? Cette supposition de Chateaubriand est inadmissible; un organisme individuel est le produit de son histoire, la production de de cet organisme ne peut être conçue que comme la production de

son germe; le germe lui-même, tel que nous le connaissons, est le produit d'une élaboration organique, le germe est une parcelle d'un organisme qui tend à s'en détacher, le germe enfin est un assemblage de molécules dont chacune est elle-même un assemblage d'éléments appartenant à la série des corps simples. Le germe d'une espèce nouvelle est créé, j'en suis bien d'accord, mais, s'il est créé, c'est par une opération quelconque; comment concevoir cette opération? La manière la plus simple de la concevoir n'est-elle pas d'admettre que le germe organisé s'est développé dans un organisme et qu'il se détache d'un organisme analogue? Si l'on préfère qu'il soit créé instantanément de toutes pièces, à la bonne heure; mais, encore une fois, les éléments simples dont il se compose, éléments pareils aux corps simples dont notre planète est formée, sont-ils ajoutés à la planète par un miracle absolument gratuit, ou lui sont-ils empruntés? Et, s'ils lui sont empruntés, d'où viennent-ils? Enfin, le germe a besoin pour se développer d'un milieu approprié et de molécules assimilables. Où pourrait-il les trouver ailleurs que dans une matrice, dans un organisme analogue à celui qui doit se développer? Toute autre représentation supposerait des miracles dont il n'est aucun besoin. On ne saurait empêcher le naturaliste de chercher à comprendre les choses de la façon la plus naturelle, c'est-à-dire de se représenter les mouvements inconnus par lesquels se produit un effet nouveau pour lui de la façon la plus analogue possible aux mouvements par lesquels se produit un effet semblable, et l'on ne saurait nier que, parmi les rapports dont nous connaissons l'origine, ce qui ressemble le plus au rapport d'une espèce à l'espèce voisine, c'est le rapport des variétés dans la même espèce.

Ainsi le naturaliste partisan des créations spéciales sera conduit, s'il cherche à donner à ses représentations une forme concrète, et s'il veut éviter l'admission de miracles superflus, ce qu'il est professionnellement tenu de faire, à concevoir la succession des phénomènes exactement comme les conçoit l'évolutioniste, quoiqu'il diffère beaucoup de celui-ci dans la manière d'interpréter cette succession. Mais l'interprétation des phénomènes n'est plus tout à fait du ressort des sciences naturelles; elle n'est pas susceptible de vérification proprement dite et rentre plutôt dans le domaine de la foi. Telle est donc notre première raison pour admettre l'évolution : c'est que proprement il n'y a pas d'autre moyen de se représenter comment les choses se sont passées. Le partisan des créations spéciales qui voudrait donner à sa pensée une forme sensible arriverait à tracer exactement les mêmes tableaux que l'évolutionniste systématique.

III

Nous venons d'indiquer un motif pour considérer le transformisme et l'évolution comme exprimant la succession des phénomènes; cherchons maintenant comment on pourrait l'expliquer sans entrer en conflit avec les intérêts de la morale, c'est-à-dire avec l'évidence :

Il y a de fortes raisons, des raisons suivant moi décisives, pour écarter l'interprétation des phénomènes qu'essayent les philosophes naturalistes et les naturalistes philosophes suivant lesquels la nécessité mécanique suffit à tout expliquer.

Mais si l'interprétation mécaniste de l'évolution créatrice n'aboutit pas, l'interprétation théologique ordinaire soulève à son tour les objections les plus graves, naissant de la prépondérance de la douleur dans le monde et de ce qu'on pourrait appeler la préformation du mal moral avant l'apparition de l'humanité. En outre, une foule de détails sont inexplicables dans la supposition de cette théologie que tout fait naturel doit avoir un but et présenter une utilité. Ainsi les organes rudimentaires qui rappellent un type général sans servir de rien aux espèces qui les possèdent, comme la petite queue, par exemple, qui se dissimule sous notre peau. D'un autre côté, la supposition d'un plan suivi pour l'amour de ce plan lui-même, de cette prédilection pour les moyens simples, par exemple, à laquelle le Dieu de Malebranche sacrifie délibérement le bonheur des créatures, ne mérite pas plus une réfutation que tant d'autres fantaisies anthropomorphiques du même acabit.

Heureusement on n'est pas réduit à choisir entre ces deux sortes d'hypothèses. Pour entendre comment se succèdent les espèces vivantes ainsi que pour tant d'autres problèmes soulevés pas le spectacle du monde, nous ne sommes pas du tout pressés entre l'admission d'un mécanisme universel qui n'aboutit pas, et l'intervention incessante d'un être parfaitement bon pour accomplir des résultats que nous ne pouvons nous empêcher de trouver souvent misérables et détestables. Le fait absolument incontesté que les êtres vivants poursuivent des fins avec conscience suffit à maintenir la finalité dans toute explication logique des choses. Nous voyons dans la nature des traces innombrables d'intelligence et de dessein; mais nous y voyons beaucoup de desseins avortés. Nous n'y trouvons pas la preuve d'une intelligence et d'une volonté parfaites exécutant leurs plans sans obstacle. Nous y voyons au contraire une intelligence imparfaite, disposant de moyens bornés avec un art souvent en défaut, bien qu'il surpasse infiniment le nôtre. C'est le sens populaire du mot Nature, demi-personnification qu'on peut sans doute

appeler mythologique, mais qui n'en persiste pas moins dans la conscience à travers toute l'évolution religieuse, philosophique et scientifique de l'humanité. Cette intelligence inconsciente, profondément sagace et parfois aveuglée, nous offre un moyen d'expliquer les phénomènes dont le principal défaut serait d'être trop commode. La science n'atteignant son objet propre qu'en montrant l'enchaînement nécessaire des phénomènes avec les phénomènes, a grande raison de ne s'en point contenter; mais l'éliminer n'est pas au pouvoir de la science. La Nature, en ce sens actif du mot nature, n'est pas une suffisante explication des faits, elle est un fait elle-même. C'est ce fait d'une intelligence imparfaite présidant aux arrangements du monde visible qui nous pose la question la plus impérieuse. Voici comment je cherche à l'entendre.

Je crois que le monde phénoménal tout entier s'est produit et se conserve lui-même par un mouvement dont les lois du mécanisme règlent la marche, sans l'expliquer à elles seules et sans en déterminer la fin. Dans mon opinion, le monde s'est produit lui-même en partant non pas du néant, mais des ténèbres, d'un minimum d'être, qui pour l'imagination sensible sera peut-être la nébuleuse où l'hypothèse évolutioniste cherche à rattacher ses calculs. Mais l'œil de l'esprit remonte au delà de la nébuleuse et ne trouve un vrai commencement des choses finies que dans l'idée d'une évocation, d'un appel, d'un *fiat*, d'une manifestation de volonté, qui devient la substance et le germe de l'univers. Cette manière de me représenter la genèse des êtres particuliers est la seule qui réponde aux besoins de ma pensée et de ma conscience, la seule où se réalise approximativement la notion obscure, mais indispensable, d'une *création*, la seule qui me donne une créature distincte de son créateur.

Distinguer la créature du créateur effectivement, et non pas seulement en paroles, est une condition indispensable pour donner une assiette théorique à l'idée de la liberté humaine. La doctrine évolutioniste réalise cette distinction mieux que tout autre. Indépendemment de l'induction puissante mais incomplète qui porte les naturalistes à l'évolution, telle est ma raison personnelle pour me rattacher à cette vue des choses. J'affirme l'évolution dans l'intérêt de la liberté; le motif qui m'y porte est donc un motif religieux.

Essayons de l'expliquer : Je pars de Dieu, parce que ma raison ne saurait trouver de commencement que dans la perfection, c'est-à-en Dieu. Sans approfondir maintenant les motifs de cette croyance, je pars de Dieu, et par conséquent de la création. Il s'agit pour nous de comprendre le rapport du Dieu créateur et de la créature. Il s'agit de les comprendre de manière à concevoir la liberté de la

créature comme possible. Pour la conscience religieuse, la créature et le créateur sont deux termes distincts. L'anthropomorphisme naïf qui localise le créateur et lui assigne un domicile tout là haut, bien loin de nous, les sépare peut-être trop. En revanche la spéculation métaphysique des Pères de l'Église et des maîtres de l'École les rapproche si fort qu'il devient impossible de les distinguer. Et pourtant, le remords nous apprend trop tôt qu'ils ne se distinguent pas seulement, mais qu'ils se séparent!

Comprendre le monde physique est une belle chose, très importante en elle-même, et plus importante encore parce que sans cette intelligence il semble impossible de comprendre le monde moral.

Et l'ordre moral restera toujours la grande affaire. Faute de comprendre le monde physique, nous pouvons, il est vrai, le détériorer et nous n'avons pas manqué de le faire. Au nombre des traits caractéristiques de l'humanité dans la classification zoologique, il convient de compter, je crois, la dévastation de son habitat. Mais l'insouciance, le mépris de la loi morale y a plus de part que l'ignorance des lois naturelles. En coupant les bois, nous décharnons les montagnes et nous envoyons leurs cailloux remplir les vallées; nous épuisons en quelques années la fertilité des nouvelles terres qui s'ouvrent successivement à la civilisation, et nous expédions à la mer par le plus court chemin possible ce qui pourrait le mieux servir à restaurer la fertilité des anciennes. Si le prix du blé ne permet plus de cultiver nos champs d'Europe, c'est que dans d'autres continents on récolte à peu de frais des moissons immenses en épuisant des terres vierges. Malgré les avertissements de la science et du bon sens, nous travaillons avec une activité toujours croissante à rendre notre planète inhabitable dans le plus court délai possible; mais le mal que nous lui faisons vient avant tout de l'oubli des lois morales. Nous voulons jouir du présent sans nous restreindre, et nous nous soucions peu des après-venants. Nous voulons gagner de l'argent pour nos familles, sans beaucoup d'égards pour nos voisins, et sans égards quelconques pour l'humanité dans son avenir. Nous nous flattons de laisser à nos fils une condition tolérable, et, quant à nos petits-enfants, peut-être n'en aurons-nous pas! Calculer à plus longue portée est l'affaire des théoriciens, dont la pratique ne se met point en peine. Ainsi l'inobservation des lois morales amène l'altération du monde physique, en dépit de la connaissance que nous possédons des lois de ce monde.

Quant au monde moral lui-même, la négation implicite ou explicite de ses fondements théoriques tend à ruiner absolument la vie morale, du moins dans les esprits les plus conséquents, c'est-à-dire dans les mieux doués, dans ceux qui auraient fait le plus pour affermir cette

vie, s'ils en avaient compris les principes. L'ordre moral a son fondement dans la conscience, mais ce que la conscience ordonne avant tout, c'est de chercher. La base théorique de l'ordre moral, c'est la connaissance de nous-même, et la connaissance de nous-même est inséparable de celle du monde, parce qu'elle renferme celle de notre position dans le monde. Rien n'est plus dangereux que les conflits de la conscience morale et de la science, qui souvent, sous diverses formes, le voulant ou sans le vouloir, s'est attaquée aux bases de l'ordre moral. La négation explicite de l'ordre moral dans ses caractères spécifiques est à la mode aujourd'hui. C'est un très grand malheur assurément, mais la négation implicite qui en prévalait autrefois n'est peut-être pas beaucoup moins dangereuse. C'est là le point spécial sur lequel il m'importe aujourd'hui d'insister pour faire entendre les raisons qui me portent à l'évolutionisme, et ma façon personnelle de m'expliquer l'évolution.

Saint Augustin, saint Thomas, la métaphysique des docteurs de l'Église en général, des docteurs protestants aussi bien que des catholiques, n'a pas pu concevoir la puissance infinie de Dieu sans attribuer à sa causalité tout ce qui arrive, et leurs efforts pour concilier cette doctrine avec la réalité du mal en statuant la liberté des agents apparents, n'ont abouti qu'à des contradictions violentes qu'on s'est efforcé d'ériger en articles de foi. Suivant cette théologie, qui n'est pas encore bien remplacée, l'homme est à la vérité l'auteur du mal; mais le mal n'est rien, car l'homme ne saurait proprement être auteur de rien, ce qui conduirait rapidement un esprit libre de suivre l'évidence à conclure que l'homme n'est rien, d'où résulterait en définitive qu'en créant, Dieu n'a rien fait. Ainsi l'affirmation de la causalité divine absolue se détruirait elle-même. Sans presser ces conséquences, on voit le sérieux du mal, on voit la liberté des créatures, on voit l'ordre moral tout entier disparaître devant cette métaphysique, dont la prédestination des uns au salut, des autres à la damnation, n'est que l'expression populaire. Ceux qui reculaient devant ces conséquences, lorsqu'elles étaient franchement exposées, avaient imaginé de distinguer entre la prédestination et la prescience des actions libres, qu'on ne saurait, pensaient-ils, refuser à Dieu sans borner son intelligence. Mais la prescience nécessaire est à l'intelligence absolue exactement ce que la prédestination est à la puissance absolue. Si l'infini de nature implique l'incapacité de se limiter soi-même, ce qui est le fondement commun des deux doctrines, il faut nécessairement les statuer l'une et l'autre; et cela d'autant plus que la distinction qu'on veut établir entre elles est absolument illusoire. Il saute aux yeux que le fondateur d'un ordre

de choses dont il prévoit toutes les conséquences au moment qu'il l'institue est responsable de ces conséquences, dont il est véritablement l'auteur. Mais il nous semble que la logique de ce panthéisme mal dissimulé n'est pas la logique véritable, son point de départ nous paraît faux. Il nous semble que l'incapacité de se limiter n'est pas signe de perfection et de puissance, mais bien plutôt d'impuissance et d'imperfection. Il nous semble que l'intelligence infinie est inséparable de la puissance infinie, et que la puissance infinie implique formellement le pouvoir de se limiter soi-même et l'intelligence, de sorte que la prescience absolue et universelle ne saurait être envisagée comme une conséquence inévitable de l'idée de Dieu. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'on ne peut pas absorber en Dieu toute la réalité, toute l'activité positive de la créature sans faire de Dieu l'auteur du mal, c'est-à-dire sans nier le mal. Il n'est pas moins certain qu'on ne saurait absorber la créature en Dieu sans rendre impossible toute relation librement instituée entre elle et Dieu. Ainsi la morale et la religion ne sont pas moins menacées dans les premières conditions de leur existence par le panthéisme inconscient des théologiens que par le panthéisme conscient des naturalistes. Suivant la pure doctrine calviniste, il n'y a pas plus de libre arbitre dans l'homme que dans la pierre, comment elle accorde ce sentiment avec l'idée d'un jugement à venir et d'un salut indispensable, je suis encore à le demander.

Il n'est pas si facile qu'on le croit peut-être de répudier cette tradition : pour la conjurer effectivement, il faudrait mettre à sa place quelque chose de compréhensible. La pensée ne saurait partir du fini sans partir du relatif et par conséquent sans se contredire; car le fini pose une limite; il n'est donc jamais seul et ne peut à lui seul fournir un point de départ. Mais quand la pensée veut partir de l'infini et de l'absolu, elle part de l'incompréhensible. Quand elle veut partir de l'infini, de l'absolu, il se trouve qu'elle ne peut pas aller plus outre, parce que, plus outre, il n'y a rien. L'esprit a fait des expériences qui lui démontrent l'extrême difficulté de concevoir, à côté de l'être premier existant par lui-même, la réalité d'un second être qui n'existe pas par lui-même, mais qui existe par le premier. Cette difficulté n'étant pas aperçue du plus grand nombre, elle ne l'arrête point, mais généralement ceux qui s'y sont pris une fois ne s'en débarrassent plus. Le grand nombre n'attache pas de sens précis aux mots qu'il emploie, ce qui lui permet de les prendre dans plusieurs sens et de passer d'une acception à l'autre sans se douter du changement. Il dit que Dieu est éternel, infini, tout-puissant, tout bon; mais il accepte souvent des opinions incompatibles avec cette

bonté. Cependant, comme la bonté dans le sens moral de ce mot est de sa nature une notion relative, comme on en trouve le type dans la conscience, on devient aisément sensible aux dissonnances qui portent sur cette catégorie. Il n'en va pas de même des autres éléments de la théologie populaire. On commence par placer en Dieu toute la réalité possible, puis, lorsqu'il s'agit de se former une opinion sur l'origine des choses finies, on assure que Dieu les produit et les façonne comme un ouvrier. Et pourtant l'on n'admet plus la vieille doctrine païenne d'une matière existant hors de Dieu de toute éternité; on dit que Dieu crée toutes choses de rien, tout en continuant à se représenter la création comme une confection : c'est dire que la substance des choses n'est rien, et que Dieu travaille le néant... On ne veut pas admettre qu'il tire le monde de sa propre substance : penser que la substance du monde est divine, ce serait, dit-on, diviniser le monde. Mais, nous ne saurions par un acte d'autorité nous soustraire aux conséquences de nos prémisses. Si le monde résulte entièrement d'un acte de la volonté divine et si toutefois le monde est quelque chose, s'il possède une substance ce qu'on affirme, il reste que cette substance ne soit rien ou qu'elle soit la volonté même par laquelle le monde existe. Distinguer la création de la confection, nier l'existence d'une matière coéternelle à Dieu, dire que le monde n'existe absolument, forme et matière. que par la volonté de Dieu, c'est faire de la volonté de Dieu la substance du monde, puisque la substance d'une chose est ce que lui donne sa réalité. Dans ces conditions, il est très difficile à l'esprit de séparer l'être du monde de l'être de Dieu; et cette difficulté devient une impossibilité absolue par l'adoption du déterminisme, de quelque façon qu'il soit formulé. Nous n'avons pas lieu d'être surpris en voyant le déterminisme, qui, saisi par un esprit conséquent, se confond avec le panthéisme, abonder et surabonder dans la théologie. Le panthéisme est impliqué dans les définitions des perfections métaphysiques du créateur, mais le déterminisme et le panthéisme qu'il entraîne sont également compris dans l'idée populaire de la création pour autant qu'il est possible de la préciser. Je veux dire que cette conception se concilie mal avec celle d'une activité libre de la créature et par conséquent d'une activité qui appartienne réellement à la créature, car si cette activité est déterminée par la causalité divine, elle ne se distingue pas réellement de l'activité divine elle-même.

Je dois insister sur ce point, qui tient de la façon la plus étroite à mon sujet ou plutôt qui est tout mon sujet. On pense que Dieu a créé les êtres tels qu'ils sont, chacun dans son rang et dans son

espèce, avec les attributs qui le caractérisent; on estime en particulier qu'il a créé l'homme tel qu'il est, avec sa constitution physiologique, avec son milieu naturel, ses appétits, ses besoins, ses passions peut-être; et l'on ajoute qu'il lui a donné la liberté morale, laquelle implique la connaissance du bien et du mal. La tradition des Hébreux ut bien que l'homme s'est procuré lui-même la connaissance du bien et du mal, mais, suivant elle, cette connaissance a pour origine l'oubli d'une défense que l'homme avait été capable d'entendre et qu'il pouvait et devait considérer comme obligatoire. Sa désobéissance n'aurait donc eu pour effet que de confirmer avec une précision douloureuse un sentiment qu'il avait déjà. L'homme aurait été créé de toutes pièces, adulte sans doute, et dans un milieu déterminé. Dans ces conditions la liberté de l'homme est à peu près inconcevable; on ne s'explique pas qu'une économie étant statuée avec tous ses éléments constitutifs déterminés, le cours qu'y suivront les choses ne soit pas déterminé par là-même. Il y a quelque contradiction, ce me semble, dans l'idée d'un être originairement pourvu d'une organisation complète, c'est-à-dire déterminé, et doué par surplus du libre arbitre, c'est-à-dire indéterminé. Je sais bien que cette opposition d'une nature et d'un naturel donnés avec le libre arbitre, chacun de nous la trouve réalisée en lui-même au témoignage de sa propre expérience, si du moins il fait entrer dans les données de l'expérience la conscience morale et son inévitable postulat. Mais entre certaines limites la nature humaine est modifiable par l'action de l'individu sur lui-même et plus encore par les actions accumulées d'une série de générations. Puis, la liberté que l'expérience nous fait trouver en nous-même est singulièrement limitée : nous n'obtenons point de nous tout ce qu'il semblerait possible d'en obtenir, nous ne réussissons pas à vouloir faire tout ce que nous jugerions bon qu'il fût fait. Nous voyons donc bien que la contradiction entre une nature donnée et la liberté peut se réaliser, puisque individuellement nous la réalisons en quelque mesure, mais nous l'éprouvons comme contradiction, et cette contradiction fait le tourment de notre existence. Dès lors il devient très difficile de la considérer comme une donnée primitive de la création. Mais l'idée de l'évolution nous semble lever ou du moins atténuer la difficulté. C'est précisément cette liberté limitée par une nature, cette nature affectée de liberté que nous cherchons à nous expliquer par l'évolution. Arrêtons-nous un peu sur ce point.

Dans la pureté de l'idée, être libre, c'est se faire soi-même. Nous ne comprenons pas cette liberté, même en Dieu. Néanmoins nous pouvons aussi bien l'attribuer à Dieu que de lui donner aucun

autre attribut quelconque, attendu d'abord qu'il n'en est aucun dont l'élévation à l'absolu soit plus aisée que celle de la liberté, puis aucun dont nous puissions essayer sérieusement l'élévation à l'absolu sans le voir se résoudre en liberté. La liberté consiste à déterminer soi-même ce qu'on fait, et par conséquent ce qu'on est, car s'il est possible de distinguer ces deux choses, ce qu'au fond je n'admets pas, au moins reconnaîtra-t-on que ce qu'on fait dépend toujours de ce qu'on est. La liberté parfaite consiste donc à se faire ce qu'on est : tenons-nous ferme à ce point, puisque ce que nous cherchons dès le commencement c'est à voir en quoi peut consister la création d'un être libre. Nous ne trouvons pas en nous cette liberté parfaite, mais nous savons qu'au moment où nous songeons pour la première fois à l'y chercher, nous nous sommes déjà déterminés nous-même en tant qu'individu, et nous savons que des ancêtres dont nous formons le prolongement ont déterminé par leurs actes le point de départ de notre existence individuelle. Pour conserver la croyance à l'obligation morale, ce qui est un devoir, nous devons croire à notre liberté, nous devons même nous attribuer plus de liberté que nous ne serions conduits à le faire si nous scrutions les circonstances de notre vie sans égard aux suites pratiques de leur interprétation. Nous devons nous attribuer le plus de liberté possible, et nous savons que cette liberté est déjà bornée par nos propres antécédents. En approfondissant, en élargissant comme il convient les considérations que nous venons de présenter, nous voyons qu'il faut attribuer à l'homme primitif le plus de liberté, par conséquent le moins de détermination possible. Et cependant nous ne saurions partir de l'absolue indétermination, ce serait partir du non-être. Telle est l'extrême difficulté du problème de la liberté, qui se confond avec celui de la création, puisqu'une créature sans liberté resterait sans être propre : D'un côté nous devons croire à la liberté, condition de l'ordre moral. De l'autre nous ne pouvons pas identifier l'homme avec le principe de l'univers, parce que nous ne trouvons en lui rien d'absolu; nous voulons partir de Dieu, parce que nous avons besoin de croire en Dieu, dont le sentiment de l'obligation nous atteste l'existence. Nous statuons donc une création, et nous nous considérons comme une créature de Dieu, c'est-à-dire que nous plaçons la substance, la base, la raison de notre être (autant d'expressions synonymes) dans une volonté, dans un acte de notre Dieu. Nous sommes de race divine, il ne saurait en être autrement s'il est un Dieu — nous devons rester distincts de Dieu, puisque notre but, notre bien ne saurait être qu'une union morale avec Dieu, qui suppose cette distinction. C'est entre ces ter-

mes contradictoires en apparence qu'il faut nous frayer un chemin pour comprendre quelque chose à ce que nous sommes. Voilà, ce qui me fait attacher un prix extrême à l'idée de l'évolution. Nous devons statuer la création, mais nous devons comprendre la création d'une manière qui nous détache du créateur autant qu'il est possible, puisque c'est librement, par la volonté, que nous devons nous unir à lui. Nous ne pouvons nous concevoir comme créés sans nous supposer doués d'une certaine nature, d'une première détermination. Mais nous devons partir d'un minimum de nature ou de détermination, puisque notre détermination doit être essentiellement notre propre ouvrage. Ces considérations doivent faire comprendre le prix, la valeur morale de l'évolution. L'évolution est la véritable création, celle qui donne un être véritable à la créature, en la rendant autant que possible auteur d'elle-même et responsable d'elle-même. Nous devons être auteur de nous-même puisque nous sommes libres. Et quand je dis nous, je parle du monde, de l'ensemble de notre économie. La solidarité qui unit les membres de cette économie se manifeste avec une évidence absolument irrécusable, mais la solidarité n'est possible que que par l'unité, et l'unité, c'est l'esprit. Au commencement il faut placer l'esprit, l'esprit créateur. L'empirisme explique le plus par le moins, c'est l'ordre apparent : le moins précède le plus dans le temps; mais prendre cet ordre apparent pour l'ordre vrai serait au fond nier la causalité. Dans l'ordre vrai, c'est le plus, c'est le mieux qui précède : le mieux, c'est l'esprit. Il est certain que toute notre force apparente, tout notre être apparent vient du soleil, comme il est certain qu'il y a d'autres soleils; mais il n'est pas moins certain que tous les soleils et que toute matière n'existent que pour la pensée et par la pensée, comme toute pensée n'existe que pour l'amour et par l'esprit qui est amour: Voilà l'ordre réel, qui nous conduit à la création, à la liberté de la créature, à la primitive indétermination de la créature appelée à se constituer elle-même, et finalement à l'évolution.

Comme représentation des phénomènes successifs, de l'ordre apparent, je m'approprie donc non seulement l'évolution physiologique de Darwin, mais l'évolution cosmique de Spencer et de Haeckel, toute pareille au fond à l'évolution de la philosophie spéculative qui régnait en Allemagne au commencement du siècle, et dont on s'est tant moqué depuis. Je les accepte dans la mesure et dans la forme compatibles avec une conception des choses conforme aux exigences de la pensée morale, c'est-à-dire à la suprématie universelle de l'ordre moral. Je les accepte à condition de les interpréter par la certitude première de l'ordre moral.



A mes yeux donc la substance du monde est une pure force, c'est-à-dire un principe séparé de Dieu par Dieu lui-même dans un dessein digne de Dieu, dans le dessein de donner l'être au monde moral. Un principe divin, c'est-à-dire un principe libre; mais séparé de Dieu, c'est-à-dire une liberté qui s'ignore, qui ne se possède pas, qui n'existe pas encore. L'univers physique est pour moi l'effet, la manifestation et l'organe de l'esprit créé qui cherche à se comprendre, à se ressaisir lui-même pour s'unir librement à l'esprit incréé. Au début, l'esprit sorti de l'esprit s'ignore lui-même, c'est un minimum d'être, c'est-à-dire de pensée et de volonté. C'est l'esprit en puissance, l'opposé donc de l'esprit existant comme esprit. Ainsi tout se passe, je le veux bien, sous l'empire du mécanisme, que nous croyons comprendre parce que nous pouvons le calculer, mais que nous ne comprenons pas mieux que le reste, et qui vu du dedans ne serait peut-être au fond qu'une première forme de l'instinct; car enfin si la physique se contente de tout expliquer par un mouvement communiqué, la philosophie voudra savoir d'où vient le mouvement et ne pourra trouver une cause du mouvement que dans l'être lui-même.

Le Dieu parfait mis au commencement, nous nous expliquons la présence d'une raison imparfaite dans la nature en supposant que le but divinement arrêté de l'évolution naturelle est la réalisation de l'ordre moral par une créature libre, et que la créature étant appelée à produire elle-même les conditions et le théâtre de son existence pour se constituer vis-à-vis de Dieu dans l'indépendance relative qu'implique un rapport moral, bâtit le monde sous l'œil de Dieu, pour l'exécution des desseins de Dieu. En d'autres termes, le monde est l'évolution d'un principe constitué par la volonté de Dieu, qui l'appelle à se réaliser comme être moral pour entrer en communion avec lui. Dieu voulant la liberté de l'homme comme indispensable condition du bien moral, où réside le bien suprême, a voulu que l'homme se produisit, lui-même et le théâtre de son activité en partant d'un commencement qu'il est naturellement impossible de se représenter et de concevoir, puisqu'il serait virtualité pure, minimum d'être, négation de toute forme et de toute pensée. Telle est, ce me semble, l'idée la moins fautive de la création. La création est un appel, l'évolution est la réponse, bonne ou mauvaise.

Pour nous résumer, indépendemment des raisons très considérables, quoique d'inégale valeur, produites par les naturalistes les plus réputés en faveur de l'opinion que les espèces organiques se développent les unes des autres suivant une loi, nous accueillons cette hypothèse comme plausible, d'abord parce qu'elle est la plus simple, et la seule que nous puissions réaliser dans l'imagination;

ensuite et surtout parce qu'elle offre à notre pensée le seul moyen de réaliser l'idée, nécessaire à nos convictions morales et religieuses d'une création véritable, dont le produit soit un être vraiment distinct de l'auteur dont il procède, et capable par là d'entrer dans une relation morale avec son auteur. Nous n'écartons les créations spéciales que pour affirmer plus énergiquement et plus intelligiblement la création.

Concilier avec l'affirmation d'un être unique existant par lui-même celle d'un être réel distinct du premier demandera toujours un extrême effort à l'esprit qui voudrait s'entendre. Il ne faut pas accroître cette difficulté, il faut l'atténuer autant que possible, pour pouvoir jeter quelque lueur sur le mystère de la création. Le mystère ne s'éclaircit point par l'idée d'une distinction entre les substances, notre substance ne peut être que divine si Dieu existe. Le mot substance n'est pas susceptible d'un sens qui nous permette d'échapper à cette conclusion, et les chrétiens en particulier ont tort lorsqu'ils cherchent à s'y soustraire, car ils ne le pourraient pas sans contredire leurs propres auteurs et sans préparer d'insurmontables difficultés à l'intelligence de leurs doctrines spécifiques. Notre substance ne peut être que divine, et cependant il nous importe de séparer la nature humaine de la nature divine autant qu'il est possible en conservant un Dieu; car il s'agit d'atteindre l'union de l'homme et de Dieu, non dans le sens d'une nécessité logique et métaphysique, mais comme un fait de liberté. Ne pouvant séparer l'homme de Dieu par la substance, nous les séparons donc par le fait. Pour créer l'homme, Dieu sépare de lui quelque chose de lui-même, il l'en sépare, c'est-à-dire qu'il l'anéantit, il le réduit au non être, à la puissance. L'homme est donc d'abord non être, minimum d'être, parce qu'il doit se faire ; il est séparé de Dieu, parce qu'il doit s'unir à Dieu. Et, quand nous parlons de l'homme, nous parlons du monde en général, puisque la solidarité qui unit toutes les formes du monde visible ne permet pas à l'esprit conséquent d'en méconnaître un seul instant l'unité. D'ailleurs, au point de vue d'un théisme sérieux, l'existence d'un ordre sensible quelconque ne se conçoit que dans l'ordre moral et pour l'ordre moral.

Nous comprenons donc le monde comme une évolution dont les données sont posées dans la nébuleuse, évolution nécessaire et mécanique au début mais, où s'agitent bientôt des forces supérieures au mécanisme, tendant à l'apparition de la créature morale, à l'éclosion de la liberté. L'évolution n'est autre chose que l'effort de la liberté pour apparaître.

CHARLES SECRÉTAN.

# NOTES ET DISCUSSIONS

## LA FUSION DE LA FOLIE MORALE ET DU CRIMINEL-NÉ

### Réponse à M. Tarde [1].

Je ne connais pas en Europe de critique plus habile et plus profonde de mon *Uomo delinquente*, que celle que M. Tarde a publiée dans la *Revue philosophique*. Aussi, me crois-je pour cela tenu de lui adresser une réponse dans le plus prochain numéro, et cela avec tout le respect dû aux vrais maîtres.

Que m'objecte M. Tarde? Vous niez, me dit-il, qu'il y ait la moindre analogie entre le criminel-né et l'aliéné, et vous finissez par confondre le premier avec le fou moral. — Mais il n'y a pas là contradiction. Selon les plus anciens aliénistes, le fou moral n'a rien de commun avec l'aliéné; il n'est pas un malade, il est un *crétin du sens moral.*

Cela répond aussi à l'objection « qu'ayant voulu faire d'abord du criminel-né un fou moral et un sauvage, je superpose deux thèses qui alternent et se contredisent, la folie étant un résultat de la civilisation. » Mais, dans la majorité des cas, la folie est précisément une maladie acquise; elle n'a pas de rapport avec la folie morale, qui est presque toujours congénitale et permet une grande longévité, un développement considérable du corps, bien qu'elle doive être considérée comme une infirmité. Pourquoi? demandera-t-on. Parce qu'elle est jointe à une véritable insensibilité physique et morale, le meilleur préservatif de toute maladie.

D'ailleurs, outre les faits d'anatomie et d'atavisme, tels que la fossette occipitale moyenne, les sinus frontaux, l'eurygnathisme, j'avais signalé, dès les premières éditions, quelques faits assurément congénitaux, mais qui ne peuvent résulter de l'atavisme : l'asymétrie faciale, par exemple qui, M. Tarde l'a fort bien remarqué, n'existe pas chez le sauvage, la superposition des dents, le strabisme, l'inégalité des oreilles, etc.

Avant même de songer à la *fusion* à laquelle j'ai été entraîné dans la suite, j'avais dit que ces faits avaient pour causes des maladies du fœtus.

Bien plus tard seulement, je m'aperçus que ces caractères coïncidaient avec ceux que nombre d'auteurs attribuent au fou moral; que

1. Voir la *Revue* du 1er juin dernier.

d'autres caractères pathologiques et non ataviques venaient s'y ajouter, la dyschromatopsie, par exemple, la parésie unilatérale, le développement inégal des pupilles. Ces observations n'ont pas été greffées artificiellement sur mon premier travail; elles sont venues se superposer lentement et ont servi à relier mes études entre la première et la troisième édition.

C'est seulement, après celle-ci, et pendant que je préparais mes matériaux pour traiter, dans un second volume, du criminel épileptique, — car j'avais compris depuis longtemps que celui-ci exigeait une étude à part, — que je m'aperçus que, dans cette dernière forme, rentrait complètement le fou moral ou le criminel-né. Ainsi se comblaient ces lacunes qui restaient encore dans mon esprit pour expliquer les phénomènes pathologiques purs, et non plus ataviques, que l'on remarque chez les criminels-nés; par exemple, la dyschromaptosie plus fréquente, l'intermittence et la contradiction des caractères affectifs, les impulsions irrésistibles, le besoin de faire le mal pour lui-même, et cette gaieté sinistre qui se fait remarquer dans leur argot, et qui, alternant avec une certaine religiosité, se trouve si souvent chez les épileptiques. Ajoutez-y ces phénomènes de méningite, de ramollissement du cerveau, qui n'ont rien à voir certainement avec l'atavisme.

Mais je vous prie de le remarquer : dans la pathologie, rien mieux que l'épilepsie ne peut en même temps réunir les phénomènes morbides et ataviques Les aliénistes, depuis un certain temps déjà, avaient observé que l'épileptique, dans ses convulsions, reproduit souvent des phénomènes spéciaux aux sauvages et aux animaux inférieurs; qu'il cherche à mordre, à dévorer de la chair humaine, qu'il imite le cri du chien, celui du chat, etc. [1]

Voilà donc un point où l'atavisme n'exclut pas l'anomalie pathologique. Il en est ainsi, d'ailleurs, de beaucoup d'autres formes, appelées de nos jours dégénératives, telles que la microcéphalie, le crétinisme, qui sont en même temps des monstruosités, — c'est ainsi que vous qualifiez le criminel, — et produisent un arrêt de développement partiel du cerveau et du corps.

Le rapport avec l'âge infantile, que vous reconnaissez vous-même, tout en admettant l'origine pathologique, ne fait même pas défaut. L'épilepsie a précisément été nommée *maladie de l'enfance*. Dans le jeune âge, on rencontre, bien des fois cette force impulsive, intermittente et inconsciente, et souvent suivie d'une absence de mémoire, signe caractéristique de l'épilepsie.

En la ramenant au type de l'épilepsie, on a fait disparaître toutes les inexactitudes qui avaient cours sur la folie morale, et qui, très justement faisaient douter de son existence.

Certes, comme vous le dites, on se laisserait plus volontiers séduire par une théorie qui se bornerait seulement à l'atavisme pour expliquer

1. Gowers, *Epilepsy*, 1880, p. 10.



l'origine du criminel; mais que de fois le vrai a paru moins éclatant que le faux!

Sans doute aussi la femme présente une plus grande analogie avec l'homme primitif, et, partant, avec le malfaiteur; mais sa criminalité n'est pas inférieure à celle de l'homme, quand la prostitution vient s'y joindre.

Je me permettrai de relever une autre inexactitude de peu d'importance : je suis accusé, par vous, de regarder le criminel comme un mattoïde. Le mattoïde constitue à mes yeux [1] une variété spéciale de l'espèce humaine, entre l'homme de génie, l'imbécile et le monomane; il se distingue par la conservation de l'affectivité et du sens moral, à quoi il joint une bonne dose d'astuce; mais il prétend s'occuper de choses qu'il ignore et dont il est incapable; il est convaincu d'être un homme de génie, un apôtre. Daudet l'a admirablement étudié dans tous ses romans; son d'Argenson en est la représentation plus exacte.

Il est vrai qu'on ne voit pas seulement des criminels-nés; il y a encore l'avocat-né, le militaire-né, et Delaunay a créé le prêtre-né, etc.

J'ai démontré dans mon *Génie et folie*, que ce qu'on appelle génie est l'effet d'une névrose spéciale qui a des points de contact avec la folie morale, l'épilepsie, etc, sans toutefois se confondre avec elles. Mais ces caractères me paraissent moins acquis que congénitaux. La profession continuée aura pu provoquer, ou mieux cristalliser certains gestes, certaines attitudes, mais non créer le type physionomique. J'ai vu des évêques ayant des physionomies de libertins ou de dandys.

A l'objection très juste de M. Tarde, que les sauvages ne sont pas toujours bruns, ni d'une taille élevée, et que la fossette occipitale se peut rencontrer chez des peuples peu portés au crime, comme les Arabes, et les Juifs, et faire défaut chez d'autres plus barbares, j'ai déjà répondu [2] en citant cette loi, que les anthropologistes devraient mieux observer :

A savoir : que les anomalies ataviques ne se rencontrent pas toutes avec la même abondance dans les races les plus sauvages; mais que, plus fréquentes néanmoins chez elles que chez les peuples plus civilisés, elles varient dans la proportion, sans que l'absence de l'une ou de l'autre puisse être regardée comme une marque de la plus grande infériorité dans la race. Ainsi, deux anomalies ataviques, celle de l'os de l'Inca et de la fossette, se rencontrent ensemble chez des races à demi civilisées, comme la race américaine, et sont rares chez les nègres, pourtant plus barbares. Voir Anutchine (*Bull. soc.* Moscou, 1881). En outre, la proportion des Sémites que l'on a pu étudier est trop faible pour que l'on puisse en tirer une conclusion. Du reste, soit que l'on étudie en eux-mêmes ces cas dont je parle, où la maladie ne se montre que par instants, et le plus souvent obscurcit toute trace d'atavisme, soit que l'on porte ses regards au dehors, quand on veut retrouver la loi de

1. *Genio e follia*, 4e éd. 1882.
2. *Revue scientifique*, 1883.

l'atavisme dans les phénomènes humains où il est le mieux établi, dans l'embryologie, par exemple, on risque souvent de s'égarer. Il en est de l'atavisme comme de ces nuages qui, vus de loin, apparaissaient nettement, et qui disparaissent quand on les regarde de trop près. On voit se produire ce qui a lieu pour certains tableaux modernes, que j'appellerai Hollandais au rebours : vus de près, ces tableaux ont l'air de croûtes surchargées de couleurs; à distance, ils présentent d'admirables portraits. Dans les deux cas, la ligne existe; seulement, pour la saisir, il faut reculer le point de vue.

Cela est bien réel. En voulez-vous la preuve? Adoptez cette opinion, et vous verrez aussitôt s'ouvrir devant vous mille voies nouvelles qui, s'éclairant l'une l'autre, éclaireront en même temps le sujet, tandis que le contraire devrait se produire si tout cela n'était qu'illusion pure.

LOMBROSO.

Turin le 15 juin 1885.

## Réponse de M. Tarde.

Je n'ai à répliquer qu'un mot à la substantielle et vraiment *magistrale* réponse de M. Lombroso, après m'être applaudi tout d'abord de l'avoir provoquée dans l'intérêt de la science. Si, en écrivant mon article sur le *type criminel*, j'avais eu connaissance de la thèse définitive à laquelle il s'est arrêté récemment et qui est fort nette, je me serais abstenu de certaines critiques, sauf peut-être à en produire d'autres.

En deux mots, l'épilepsie est le genre dont la criminalité innée, l'imbécilité morale, serait une simple espèce; tout criminel par tempérament serait épileptique, quoique assurément tout épileptique ne soit point criminel. Autant que j'en puis juger, malgré mon incompétence anthropologique, il y a dans cette vue une justesse profonde qui appelle, il est vrai, des éclaircissements nouveaux. Rien de plus propre, je le reconnais, à concilier ce qu'il y a de morbide et ce qu'il y a d'atavique dans le penchant criminel. Mais il est clair aussi qu'à ce point de vue la plus grande partie de la criminalité d'habitude reste inexpliquée par des causes d'ordre principalement biologique; car la plupart des récidivistes endurcis, incurables, ne sont point épileptiques. Cela me suffit.

Quant à la criminalité des femmes, je maintiens qu'elle est inférieure à celle des hommes, nonobstant la prostitution. Si, dans le chiffre de la délictuosité féminine, on prétend comprendre les courtisanes, je me demande pourquoi on ne comprendrait pas dans le chiffre de la délictuosité masculine, non seulement les souteneurs, mais encore les débauchés, les joueurs, les ivrognes, les paresseux et les déclassés de notre sexe. La prostitution, à vrai dire, c'est l'alcoolisme, le para-

sitisme et le paupérisme féminins. Une femme qui s'y livre, par faiblesse et par paresse, est sur la pente du délit, comme l'homme qui, par oisiveté et lâcheté, s'adonne à l'ivrognerie ou à la mendicité plus ou moins dégradante. Mais ne confondons pas les conditions du délit avec le délit lui-même. Sans la prostitution, en effet, le contingent des femmes dans la statistique criminelle serait bien moindre, comme celui des hommes sans l'ivrognerie, le jeu et la débauche. Ce serait donc faire double emploi que de la compter à part.

M. Lombroso se défend d'avoir identifié le demi-fou (*mattoïdo*) et le criminel-né. Je prends acte de sa rectification; mais ma confusion me semble avoir été excusable, puisque d'autres l'ont fait, si j'en juge notamment par le passage suivant de M. Garofalo (*Criminologia*, p. 92), relatif à la névrose criminelle : « On a essayé, dit-il, de découvrir le substrat corporel de cette névrose dans les anomalies crâniennes et physiologiques d'un grand nombre de délinquants, *appelés par Lombroso mattoïdi criminali. Et Ferri, en leur donnant le nom de délinquants-nés*, a poursuivi sur une large échelle les observations anthropologiques comparées sur les délinquants et les honnêtes gens. »

On sait que MM. Ferri et Garofalo sont, avec M. Lombroso, les chefs de la nouvelle école des criminalistes italiens.

G. TARDE.

5 juillet 1885.

# REVUE GÉNÉRALE

## L'EXÉGÈSE PLATONICIENNE.

GUSTAV TEICHMÜLLER. *Literarische Fehden im vierten Iahrhundert vor Chr* (Zweiter Band, Breslau, Koebner, 1884, in-8, XVIII-390 p.). — DITTENBERGER. *Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonischen Dialoge* (Hermes, 1881). — CHIAPPELLI. *Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticità del Fedone* (Roma, 1882, in-8, 22 p.). — DUEMMLER. *Antisthenica* (Halle, Hendel, 1882, in-8, 78 p.). — CH. HUIT. *De l'authenticité du Parménide* (Paris, Thorin, 1873, in-8, 210 p.). — ED. ZELLER (traduction française). *La philosophie des Grecs, considérée dans son développement historique.* Tome III, Paris, Hachette, 1884.

Il y a trois ans que Gustav Teichmüller, dans le premier volume de sa *Polémique littéraire au quatrième siècle avant J.-C.* [1], jetait enfin, après les efforts infructueux de tant de savants, les fondements définitifs d'une chronologie scientifique des dialogues de Platon, et qu'il donnait de brillantes preuves de la fécondité de sa méthode, aussi intéressante par les clartés qu'elle répand sur l'œuvre du grand Athénien que par les résultats historiques auxquels elle peut conduire. Cette même année 1881 méritera de rester d'autant plus mémorable pour les amis de Platon, qu'elle a vu aborder le même problème de la chronologie des dialogues, par une méthode tout autre, entièrement indépendante, et particulièrement curieuse.

Dittenberger s'est proposé de faire la statistique des particules employées par Platon, et cette statistique lui a permis de diviser les dialogues en plusieurs groupes, suivant que certaines particules ne s'y trouvent point, n'y sont employées que rarement, ou, au contraire, y sont fréquentes. Ces particules ou locutions, comme τί μήν; etc., sont d'ailleurs celles qui n'étaient point d'un usage ordinaire dans la conversation athénienne, tandis qu'elles étaient de monnaie courante chez les Doriens et en particulier à Syracuse. Il y a donc là un critérium qui, joint aux données incontestables que l'on possède sur la vie de Platon et sur les limites des dates de certains dialogues, permet de former des groupes d'écrits appartenant à des périodes successives.

1. Voir *Revue philosophique*, janvier 1882, p. 92, suiv.

Il est très intéressant de voir que les résultats obtenus par cette méthode coïncident sensiblement avec ceux obtenus par Teichmüller, que notamment en contradiction avec les opinions assez spécieuses d'après lesquelles le *Phèdre* et le *Parménide* auraient été des œuvres de jeunesse, Dittenberger rapproche le *Phèdre* du *Théétète* (2e groupe) et place le *Parménide* dans le 3e et dernier groupe. Cette méthode *statistique* donne donc de précieuses confirmations pour les vues de Teichmüller, sans d'ailleurs les ébranler sérieusement, quand son résultat brut offre quelque divergence. Il est clair, en effet que, comme toute *statistique*, elle doit être contrôlée et interprétée, et par là se soulèvent des questions intéressantes qui ont besoin d'être élucidées par des études plus approfondies. Ainsi (j'emprunte ces remarques au nouveau livre de l'illustre professeur de Dorpat), il est possible que Platon ait tenu compte de la personnalité des acteurs de ses dialogues; dans le *Phèdon* (62 A), il affecte de mettre Ἴττω Ζεύς dans la bouche de Cébès (τῇ αὑτοῦ φωνῇ); mais jusqu'à quel point a-t-il poussé cette recherche des nuances du langage, c'est ce que les matériaux réunis jusqu'à présent ne permettent pas de bien décider.

Teichmüller vient, d'autre part, de donner pour tous les dialogues critiques de Platon une clef qui ne peut manquer, ce me semble, d'être adoptée avec empressement. D'après lui, ces dialogues sont des *recensions* d'ouvrages publiés peu auparavant; le cercle de lecteurs auquel s'adresse Platon est assez au courant de ce qui s'écrit, pour qu'on n'ait pas besoin de le lui dire en toutes lettres; il comprendra à demi-mot les allusions discrètes [1] que permet la forme littéraire adoptée par le philosophe, et il ne cherchera pas dans son écrit ce que nous ne demandons pas non plus à une *recension*, la doctrine propre de l'auteur; mais il y trouvera telle doctrine qu'il lui faut connaître, dégagée des accessoires sans importance relative, et avec indication des points faibles. Il est clair que si cette vue est exacte, tous les dialogues critiques peuvent conserver des traces du style des écrits qui en ont été l'occasion; car Platon aura pu employer, consciemment ou non, les mêmes locutions que l'auteur de ces écrits.

Le critérium de Dittenberger ne peut donc, encore dans ce cas, être employé que sous certaines réserves.

La méthode de Teichmüller, au contraire, s'applique toujours, du moment où l'on arrive à découvrir dans un dialogue une phrase qui permet de soulever une question chronologique; le caractère essentiel de cette méthode est d'écarter toute opinion subjective sur la genèse des doctrines de Platon et sur leur développement successif; elle ne fait entrer en ligne de compte que des éléments objectifs; telles seraient, soit des citations expresses par Platon d'autres dialogues antérieurs ou bien

1. Il convient de remarquer qu'à Athènes des attaques directes auraient pu exciter des haines dangereuses; en tout cas, tous les lettrés s'y connaissaient trop entre eux pour qu'elles eussent été de bon ton.

d'écrits étrangers, soit des citations de Platon par des contemporains; à défaut de pareilles données, il faut rechercher les allusions indirectes, plus conformes aux habitudes de l'époque. Le difficile n'est pas de découvrir de telles allusions dans les écrits de Platon du moins, qui en fourmillent à vrai dire, mais c'est de discerner à quoi elles se rapportent; pour réussir, il faut connaître à fond toute la littérature contemporaine, il faut surtout posséder la merveilleuse sagacité de Teichmüller.

Les règles qu'il applique ne sont autres, au fond, que celles de la véritable critique historique, adaptées à l'état spécial de la question; ces règles, on le sait, ne conduisent que bien rarement à la certitude complète; on ne doit se proposer comme but que d'augmenter autant que possible la probabilité des conjectures; une coïncidence entre deux écrits, par exemple, qui fait croire à une allusion, ne donne en fait qu'un résultat assez incertain; mais à mesure que le nombre des coïncidences augmente, la probabilité croît rapidement (en progression géométrique) et elle atteint bientôt le degré qui équivaut, pour l'historien, à la certitude. C'est dire que les résultats obtenus par Teichmüller peuvent n'être pas tous définitifs; mais ce sont, en tous cas, des éléments dont tout travailleur futur devra tenir compte, au moins pour les expliquer par de nouvelles hypothèses; l'on possède désormais, ainsi que je le disais en commençant, une base assurée d'où l'on peut partir, un ensemble de données que l'on pourra améliorer, mais non remplacer par d'autres.

Teichmüller n'est certainement pas le premier qui ait cherché à deviner les allusions plus ou moins obscures des écrits de Platon, et qui se soit servi de cette divination pour l'exégèse platonicienne; mais c'est le premier qui l'ait employée systématiquement pour résoudre le problème chronologique, et lui ait, par suite, donné toute l'importance à laquelle elle a droit. Jusqu'à présent, son exemple n'a été suivi que par Alessandro Chiappelli, qui a particulièrement étudié en 1882, dans un ouvrage dont j'ai rendu compte ici même, les rapports entre Aristophane et Platon [1]. Mais on attendait avec impatience que l'illustre professeur de Dorpat donnât la suite nécessaire du travail qu'il avait entrepris.

Le nouveau volume qu'il vient de publier n'est pas le dernier ni même l'avant-dernier de ceux qu'il nous doit et que nous pouvons espérer de lui. Les résultats qu'il nous communique ne sont pas encore complets; tous ne sont pas non plus suffisamment développés pour être unanimement acceptés sans nouvelles preuves à l'appui. Mais pour juger de leur importance, il suffira de donner la liste chronologique des dialogues aujourd'hui classés par Teichmüller; dans cette liste, ceux dont la date n'avait point été déterminée dans le premier volume, sont imprimés en italique.

1. *Le Ecclesiazuze di Aristofane e la Republica di Platone.* Voir la *Revue philosophique* de juillet 1883.

*Charmide* (vers 393). — Protagoras. — Première moitié de la République. — Euthydème (391). — [Premier voyage en Sicile]. — Seconde moitié de la République (389). — [Fondation de l'Académie, 387]. — Banquet (385). — Phédon (384). — Théétète (vers 384). — Ménon (383). — *Eutyphron*. — *Apologie*(?). — Phèdre (379) — *Gorgias* (375) — *Timée*. — *Philèbe*(?). — [Aristote, disciple de Platon, 367] — *Parménide*. — *Sophiste*. — *Politique*. — *Lois*.

Antérieurement au *Charmide*, Platon peut au plus avoir écrit le *Lysis*; ainsi il n'aurait en réalité commencé qu'assez tard, vers trente-six ans, sa carrière d'écrivain. Des études particulières l'ont-elles empêché de suivre plus tôt sa vocation, ou faut-il s'en prendre aux circonstances politiques? Teichmüller a réuni un certain nombre d'indices tendant à prouver que Platon, avant d'écrire, s'était sérieusement occupé de médecine; on sait que d'ailleurs, vers les premières années du IVe siècle, après la mort de Socrate, il voyagea; il y a quelques indices, d'après ses premiers dialogues, qu'il visita la Thrace, la Lydie, la Crète, peut-être la Phénicie, en tout cas l'Egypte. Le voyage à Cyrène est au contraire improbable; quant à l'Italie, il n'y passa que lors de son premier voyage en Sicile (vers 390).

Revenu à Athènes vers 394, Platon ne retrouva de bonnes relations parmi les anciens amis de Socrate qu'avec ceux qui se montrèrent disposés à reconnaître sa supériorité, comme Euclide, Simmias, Cébès, Phédon. Socrate n'avait pas écrit, et le rêve de Platon était peut-être, la tourmente politique passée, de le remplacer comme chef d'une école à organiser, plus fortement pour agir par la parole privée, mais non par la plume, sur les destinées de sa patrie. Mais l'école socratique était déjà bien divisée sous des chefs divers comme Antisthène et Aristippe, qui avaient probablement déjà recouru à la publicité pour quelques écrits, et un banni d'Athènes, Xénophon, déjà célèbre par ses exploits militaires, venait d'attirer l'attention des penseurs par ses *Mémoires sur Socrate*. Platon se voyait donc obligé d'affirmer sa supériorité en publiant, lui aussi, des écrits philosophiques, et l'ouvrage de Xénophon était évidemment un des premiers qui lui imposaient de ne pas garder le silence.

Platon, d'autre part, devait être, avec la conscience qu'il avait de sa valeur, profondément blessé d'être à peine cité dans les *Mémoires* de Xénophon parmi les amis de Socrate; tous ses sentiments devaient être froissés d'y voir son frère Glaucon présenté sous un jour ridicule, et de ses parents vaincus, mais en tout cas tombés honorablement les armes à la main : l'un, Critias, couvert d'injures, l'autre, son oncle Charmide, jugé comme un homme de mérite, mais d'un caractère timide.

Il fallait évidemment une grande hardiesse pour tenter une réhabilitation, même partielle, de Critias; Platon ne recula pas devant cette tâche; il ramène souvent dans ses dialogues l'impitoyable oligarque, et s'il n'entreprend point des justifications impossibles, il le présente en tout cas comme au dessus des accusations vulgaires. Quant à Charmide,

qui avait obtenu l'estime de ses ennemis eux-mêmes, il met sous son nom le dialogue qu'il écrit à propos des *Mémoires* de Xénophon, et son premier soin est de corriger le portrait tracé par ce dernier.

Le *Charmide* est donc une *recension*, qui s'attache particulièrement à la façon dont Xénophon entend la connaissance de soi-même, et par un trait de singulière habileté, c'est dans la bouche de Critias que Platon met les raisonnements de Xénophon; Teichmüller soupçonne à ce sujet que l'auteur des *Mémoires* avait effectivement fait des emprunts à des écrits de Critias, de même qu'il en a fait un bien connu à Prodicus; Platon aurait donc fait allusion à l'origine réelle des pensées émises par Xénophon.

Si le *Charmide* est une recension des *Mémoires*, le *Protagoras* est une recension de l' 'Αλήθεια d'Antisthène, mais Platon y continue, de même encore que dans la première moitié de la *République*, à relever divers passages de Xénophon, que Teichmüller met soigneusement en lumière. Je me borne à rappeler l'éloge de Glaucon et d'Adimante mis dans la bouche de Socrate au livre II de la *République*.

En ce qui concerne la grande œuvre de Platon, Teichmüller maintient ses conclusions antérieures, sans toutefois discuter à fond les conjectures de Chiappelli. Le livre V lui semble moins une riposte à l'*Assemblée des femmes*, d'Aristophane, qu'une parade avant une attaque facile à prévoir, peut-être même annoncée. Pour les derniers livres, il se contente d'établir par de nouvelles preuves qu'ils sont tous postérieurs au voyage en Italie et en Sicile, et il entre dans des détails circonstanciés sur les relations entre Platon et Denys l'Ancien.

Au sujet du *Banquet*, nous rencontrons des remarques nouvelles et importantes. — Le récit où Alcibiade dit avoir couché sous le même manteau que Socrate, est une allusion à l'insertion par Lysias, dans un discours d'accusation contre le fils d'Alcibiade, d'une histoire scandaleuse où ce dernier est représenté dans la même situation avec un nommé Archédème. Cette accusation, faite sous le chef de manquement aux devoirs militaires, et qui d'ailleurs n'aboutit pas, paraît devoir se rapporter à la conduite du jeune Alcibiade, lors du coup de main du spartiate Téleutias sur le Pirée, en 387. — Le discours de Lysias sur l'amour, rapporté dans le *Phèdre*, est une réplique au discours de Pausanias, dans le *Banquet*; c'est d'ailleurs une réplique faite sérieusement pour la défense du πάνδημος Ἔρως. — Le *Banquet* de Xénophon est antérieur à celui de Platon; le premier avait cité un écrit de Pausanias pour le prendre à partie; dans le *Banquet* de Platon, Pausanias prend la parole pour répliquer à Xénophon. — Enfin Teichmüller conjecture, avec Wilamowitz Mollendorf[1], que l'occasion du *Banquet* de Platon fut la célébration d'une fête instituée à l'Académie qui venait d'être fondée, et de plus, que Platon voulut aussi garder le souvenir de la chorégie dont il avait fait les frais avec l'argent envoyé par Dion (c'est-à-dire Denys).

1. *Philos. Untersuch*, IV, 1880, p. 282.

pour l'indemniser de sa mésaventure d'Egine. Pour cette chorégie, n'avait-il pas repris la pièce d'Agathon?

Le *Phédon* est aussi l'objet d'une intéressante digression, où Teichmüller établit que la théorie physique de la terre, quoique présentée sous forme de mythe, est très sérieuse au fond, et qu'Aristote l'a réfutée comme telle. Pour bien se rendre compte de cette théorie, il faut se rappeler qu'à cette époque, la plupart des Grecs, malgré Hérodote, se figuraient ce qu'ils connaissaient de la terre comme entouré par un courant d'eau douce, l'Océan, d'où sortaient les grands fleuves comme le Nil, le Phase, le Tanaïs, etc., pour venir se jeter dans la Méditerranée. Pour combiner cette représentation avec la loi que l'eau courante descend toujours une pente, il fallait supposer que le niveau général de l'Océan était sensiblement supérieur à celui des terres et que la Méditerranée se trouvait comme au fond d'un entonnoir.

C'est là l'idée dont part Platon, et qu'il cherche à mettre d'accord avec la sphéricité de la terre. Cette dépression, correspondant aux terres supposées enveloppées par l'Océan, ne pouvait évidemment pas occuper à ses yeux une portion de la sphère plus considérable que celle où s'étendent les contrées alors connues des anciens. Platon, par raison de symétrie, devait donc supposer sur le globe trois autres dépressions analogues, auxquelles il attache des noms mythiques comme l'est déjà celui de l'Océan, les noms de l'Achéron, du Pyriphlégéthon et du Cocyte; ce sont là quatre fleuves qu'il faut considérer comme circulant à partir de leur source autour de la dépression, à un niveau moyen supérieur, de manière à donner naissance, soit directement, soit par des canaux souterrains, aux rivières tombant dans la mer centrale; puis ces fleuves mythiques s'enfoncent sous terre, dans les gouffres du Tartare descendant toujours depuis leur source jusqu'à ce qu'ils arrivent au centre du globe; mais à partir de là, Platon imagine qu'ils remontent jusqu'à leur source et que le mouvement se continue perpétuellement. Il a l'idée juste que l'effet d'une force centrale comme la pesanteur ne doit pas amener l'équilibre, mais se maintenir sous forme d'un mouvement périodique; il explique cette idée en comparant ce mouvement à celui d'un pendule. Son erreur provient de l'ignorance où il est de la perte nécessaire de force vive résultant des frottements, aussi bien que du défaut de ses connaissances géographiques. Mais s'il n'a pas reconnu la véritable cause qui entretient le mouvement des eaux à la surface de la terre, — c'est-à-dire la circulation par les vapeurs et les pluies, — son explication hardie n'en garde pas moins la marque de son génie.

Remarquons aussi que, comme il fait provenir de l'Océan tous les courants d'eau douce dans le monde qu'il connaît, il fait provenir du seul Pyriphlégéthon toutes les éruptions volcaniques, qu'il relie ainsi à une même cause, par une explication bien voisine de théories modernes sur l'état de fusion des couches internes de la terre. Peut-être le Styx représente-t-il de même pour lui la source commune des eaux minérales froides. Quant à l'Achéron, situé à l'opposite de l'Océan, ses eaux

ne doivent avoir aucune communication avec l'autre côté de la terre, et Platon peut le choisir pour théâtre de son mythe sur l'enfer.

A propos du *Théétète*, Teichmüller réfute facilement les autres tentatives auquelles a donné lieu la chronologie du dialogue, et il montre comment on a pu se tromper sur la signification de certaines allusions; il explique notamment celles de la p. 175, C. E., comme se rapportant à son séjour à la cour du tyran Denys, et comme visant en particulier Philistus, qui a pu l'attaquer dans un écrit composé vers 385. Quant au *Ménon*, il critique les arguments que lui a opposés Chiappelli, et montre dans ce dialogue des allusions d'une part au *Théétète*, de l'autre à Démocrite (définition de la couleur, p. 76).

Sur les dialogues suivants, nous ne rencontrons que quelques pages où nous devons voir plutôt une promesse d'un nouveau livre qu'une démonstration en règle des thèses avancées sur la question chronologique. Je me contenterai donc d'indiquer les arguments principaux de ces thèses.

Le *Gorgias* est antérieur au discours d'Isocrate, Πρὸς Νικοκλέα, ainsi qu'à celui Περὶ ἀντιδόσεως, qui font réplique au dialogue de Platon.

Dans le *Sophiste* (217-c), Teichmüller voit une allusion très nette au *Parménide*, et dans le nom donné à l'un des interlocuteurs de ce dernier écrit, la preuve qu'il suivit l'arrivée d'Aristote à Athènes.

C'est surtout sur ces derniers dialogues que nous devons attendre avec impatience un nouveau volume de l'illustre professeur de Dorpat.

Le but que s'y est proposé Platon reste toujours enveloppé d'un certain mystère, et Teichmüller lui-même a varié d'opinion à ce sujet. Dans son premier volume des *Literarische Fehden* (p. 225-226), il admettait notamment que le *Parménide* était dirigé contre des *apories* soulevées par Aristote avant sa rupture définitive avec le maître; maintenant, au contraire, il pense que ce dialogue est des premières années pendant lesquelles Aristote suivit les leçons de Platon; il rappelle l'anecdote (Diogène Laërce, III, 37), d'après laquelle le jeune Stagirite serait seul resté, de tous ses condisciples, à écouter la lecture du *Traité de l'âme*[1], et croit que Platon, en donnant le nom d'Aristote à l'un des interlocuteurs, aura voulu récompenser l'attention qu'il avait témoignée, et signaler son aptitude pour les discussions les plus abstruses.

J'ai à peine besoin de rappeler que l'authenticité du *Parménide*, comme celle du *Sophiste*, a été vivement attaquée en Allemagne. Il est facile de se rendre compte, en lisant les écrits où elle a été également combattue en France par M. Ch. Huit, qu'il n'y a à faire valoir contre elle aucun argument véritablement probant. La vraie raison de ces attaques consiste évidemment dans l'obscurité qui règne sur le but de ces dialogues; mais ce n'est pas résoudre un problème que de le nier.

1. Si cette anecdote a quelque vérité, on ne peut évidemment reconnaître le *Phédon* dans ce traité Περὶ Ψυχῆς. L'objet du *Parménide* est d'ailleurs incontestablement l'essence (οὐσία) ou l'âme du monde.



Lorsque le *Parménide* et le *Sophiste* auront été suffisamment éclairés par la critique, lorsqu'on y pourra discerner un peu mieux quelles sont, en fait, les doctrines contemporaines auxquelles s'attaque Platon, reconnaître par suite dans quelles conditions doit être cherchée la concordance entre ces dialogues et le reste de l'œuvre du maître, tous les doutes s'évanouiront. C'est ainsi qu'aujourd'hui personne ne pense à combattre l'authenticité du *Phédon*, tandis qu'ainsi que l'a rappelé Alessandro Chiappelli dans une note très intéressante, cette authenticité avait été mise en question par Panétius de Rhodes; c'est que ce dernier ne pouvait accorder l'ensemble des doctrines platoniciennes avec la thèse de l'immortalité de l'âme, objet apparent du *Phédon*.

Avant de quitter le volume de Teichmüller, je dois y signaler : une nouvelle discussion sur cette question toujours ouverte, de la doctrine de l'immortalité dans Platon (Chap. V); des recherches très curieuses sur la diète du philosophe, où il est montré que ce dernier, tout en concédant l'usage de la viande en certains cas, comme pour les soldats, par exemple, soutenait et observait en général les principes *végétariens* [1] (chap. VI); enfin la traduction critique (chap. VII) des διαλέξεις ἠθικαί anonymes en dialecte dorien qui se trouvent classées parmi les fragments pythagoriciens dans la collection de Mullach (éd. Didot, I, p. 544-552), et l'attribution de ces διαλέξεις au cordonnier Simon.

Teichmüller fait remarquer qu'il n'y avait aucune difficulté pour un attique à transcrire un écrit en dialecte dorien; il rappelle qu'une partie des dialogues d'Aristippe était publiée en attique, le reste en dorien ; qu'évidemment le choix de ce dialecte par Aristippe était dû à ce qu'il avait dédié tels de ses écrits à Denys l'Ancien. Simon a pu faire de même pour s'attirer les faveurs du tyran de Syracuse. Les données fournies par Diogène Laërce sur les σκυτικοὶ διάλογοι s'appliquent très convenablement aux opuscules anonymes en question, et on y reconnaît d'autre part, dans les trois derniers, des attaques assez directes contre le *Protagoras* de Platon, attaques qui doivent venir d'un socratique. On sait, du reste, que Simon était en hostilité déclarée contre Platon; mais celui-ci négligea ce mince adversaire et se contenta de faire de temps en temps allusion à l'opinion des σκυτότομοι.

Je ne puis entrer dans tous les détails de la démonstration de Teichmüller, non plus que dans ceux de la réfutation qu'il fait des opinions antérieures relatives à l'attribution des διαλέξεις anonymes, mais sa thèse me paraît définitivement assise, et malgré le peu d'importance apparente de la question (car ces opuscules sont bien maigres en somme), les pages qu'il y a consacrées sont loin d'être les moins intéressantes de son volume.

1. Teichmüller montre que ce devait être probablement la position déjà prise par Pythagore; Héraclite semble également avoir été un *végétarien*. (*Diog. Laërce*, IV, 3.)

Il me suffira d'ajouter enfin que comme en général dans les ouvrages de Teichmüller, on trouve, cités par lui, les écrits les plus récents qui intéressent, à quelque titre que ce soit, le sujet qu'il traite, soit qu'il ait à s'appuyer sur eux, soit qu'au contraire, il ait à en réfuter quelque passage; son dernier volume est donc, comme le précédent, particulièrement précieux au point de vue bibliographique.

J'ai cependant regretté de ne pas y voir mentionnée une thèse latine soutenue à Bonn en 1882 par F. Dümmler sur Antisthène, et qui, quoique insuffisante sur certains points, en éclaire assez bien quelques autres et soulève nombre de questions intéressantes.

Il y est notamment établi que la thèse de la communauté des femmes soutenue par Platon dans la *République*, était également adoptée par Antisthène; les deux disciples de Socrate se ressemblent encore singulièrement dans leur façon de juger la démocratie athénienne, comme dans leurs attaques contre ses grands hommes, de Miltiade à Périclès.

Mais sur tous les autres points pour ainsi dire, on rencontre des traces de polémique entre Platon et Antisthène. Ainsi dans le dialogue d'*Hercule* de ce dernier, Prométhée défendait, comme Platon, les sciences mathématiques que, sous le couvert de son glorieux patron, rejetait le fondateur de la secte cynique. On sait qu'Antisthène, au contraire, consacrait une bonne partie de ses études à des recherches qui ont été les premiers pas, encore bien incertains, de l'érudition critique; qu'il s'occupait des étymologies et commentait Homère. On ne peut guère douter que ce ne soit contre lui qu'aient été dirigés, pour le toucher sur ces deux points faibles, d'une part le *Cratyle*, de l'autre l'*Ion*. Platon semble avoir préludé à ces attaques dans le *Phèdre* où se trouvent déjà des railleries sur les étymologies, à côté d'une froide interprétation de la fable d'Orithyie. Mais déjà dans la *République*, Platon avait pris nettement position contre les admirateurs d'Homère, tandis que dans le *Théétète*, il raillait finement ceux qui voulaient retrouver, dans le poète, les doctrines d'Héraclite.

F. Dümmler montre également que le *petit Hippias* est dirigé contre Antisthène, et que Platon y attaque ce que son antagoniste y avait dit d'Ulysse.

S'il n'a pas recherché, comme l'a fait Teichmüller, des allusions à Antisthène dans le *Protagoras*, il en montre dans le *Théétète* qui en contient également à Aristippe. Il soutient enfin que la polémique de Platon a été close par le *Sophiste* [1], où il croit reconnaître l'auteur de l'Ἀλήθεια sous le masque de l'étranger d'Elis. Mais ce dernier point mérite sans doute d'être plus amplement discuté, quoique F. Dümmler ait fait sur le *Sophiste* des remarques intéressantes.

Le public français n'a malheureusement pas encore le volume concernant Platon de la traduction entreprise par M. Boutroux du grand

1. Elle semble en tout cas s'être ouverte en réalité par l'*Euthydème*, qui vise directement des disciples et amis d'Antisthène.

ouvrage historique d'Ed. Zeller. Le tome III de cette traduction, lequel vient de paraître, renferme seulement Socrate et les Socratiques. C'est, à mon sens du moins, la meilleure partie de l'ouvrage; quelle que soit en thèse générale, sa très haute valeur, tout à fait incontestable, on peut lui reprocher, pour la philosophie antésocratique, d'avoir trop suivi les cadres historiques antérieurs et d'avoir mieux accusé les divergences des systèmes que montré les ressemblances.

Depuis qu'Aristote s'est plu, avant d'exposer chacune de ses théories philosophiques, à opposer et à détruire les unes par les autres les opinions de ses devanciers, tous les anciens doxographes ont suivi la même marche jusqu'aux auteurs chrétiens, qui ont encore exagéré le procédé. Mais du Stagirite aux Pères de l'Eglise, c'est toujours au fond la même pensée : avant nous était le chaos de l'erreur, nous sommes les premiers à posséder les bases indestructibles de la véritable doctrine. Que cette pensée soit légitime chez un dogmatique, rien de plus naturel, mais l'historien a un tout autre problème à se poser, et il est clair que, malgré les efforts de Zeller, ce problème n'est nullement résolu pour la philosophie antésocratique, que l'ensemble des divers systèmes apparaît toujours discordant et sans liaison véritable. C'est que pour cette époque, le développement des idées philosophiques ne s'est pas effectué, comme plus tard, d'une façon relativement indépendante; c'est qu'il a été mené par le développement parallèle de la conception cosmologique, c'est-à-dire par le progrès scientifique; la raison de l'idée fondamentale de chaque système au point de vue philosophique, ne peut donc se trouver dans les idées analogues des systèmes antérieurs, suivant une loi d'ordre historique, elle est à chercher dans des concepts d'un tout autre ordre, d'un caractère en réalité scientifique, et dont l'évolution suit la voie que retrace l'histoire de la Science. Ainsi pour les antésocratiques, pour les *physiciens*, la méthode suivie jusqu'à Zeller doit être profondément modifiée; ainsi seulement on pourra rétablir l'unité qui a présidé un fait aux premiers développements de la pensée philosophique; ainsi seulement, au dernier terme de son évolution, on pourra pleinement comprendre ce qu'elle est vraiment dans Platon.

Celui-ci et Aristote, d'autre part, ont laissé une œuvre trop considérable et soulevant trop de graves questions, pour qu'il soit possible de les faire rentrer dans le cadre d'une histoire, de façon à satisfaire tout le monde. Quoi qu'on fasse, on tombera dans l'exégèse, et l'on ne pourra épuiser les questions. Pour le volume consacré à Socrate et aux socratiques, cette difficulté n'existe pas, et on peut louer sans réserve Zeller de la façon dont il a résolu les autres, et traité l'ensemble de son sujet.

L'introduction — sur le développement de l'esprit grec au cinquième siècle — avec ses larges aperçus sur l'état politique, la religion, le théâtre, les historiens de cette époque, — est particulièrement magistrale, et le collaborateur de M. Boutroux, qui a traduit le nouveau volume, M. Belot, l'a rendue dans un style très ample et très remarquable.

La question de l'emploi des sources Xénophon et Platon, relatives à

Socrate, est un modèle de critique historique; l'exposé de ses doctrines repose sur des bases inébranlables et se trouve dignement encadré par les beaux chapitres sur la vie de Socrate, son caractère et sa mort.

Les demi-socratiques sont traités dans la juste mesure indiquée par leur importance relative et le peu d'abondance des renseignements que l'on possède sur eux en général, d'abord Xénophon avec Eschine, Simmias, Cébès, etc. considérés comme représentant l'école de Socrate sous son côté populaire; puis trois chapitres sont consacrés aux Mégariques, aux Cyniques et aux Cyrénaïques.

Il est certain que, de ces trois écoles, la plus intéressante est précisément la moins connue, celle de Mégare. On est à peu près convenu de regarder la question de ses doctrines comme dépendant de l'exégèse du *Sophiste* et du *Parménide;* c'est dire assez qu'elle reste obscure et demande de nouveaux efforts, mais l'exposé de Zeller est en tout cas très net et précise bien la situation actuelle du problème.

Il est inutile de faire ressortir l'importance capitale de ce problème, où se trouve le nœud de la théorie platonicienne des Idées, et qui est intimement lié avec la question encore bien obscure des origines de cette théorie.

PAUL TANNERY.

# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

**L. Lévy-Bruhl.** — L'IDÉE DE RESPONSABILITÉ. In-8, Paris, Hachette, 1884.

En choisissant la notion de responsabilité pour la soumettre à une critique fondamentale, M. Lévy a eu la main heureuse, en un moment surtout où les moralistes sont visiblement préoccupés de remettre en question les principes de la conduite humaine. Les attaques de M. Fouillée contre la morale de Kant et de ceux qui se réclament de son nom n'ont pas été sans émouvoir ces derniers, et il ne s'est guère trouvé pour défendre l'impératif catégorique que ceux qui en cherchent la justification dans le souverain bien, ou ceux qui confèrent un caractère de désintéressement tel qu'il reste suspendu au-dessus de la pratique sans exercer sur nos actes aucune influence d'aucune sorte. Entre les attaques de M. Fouillée, la métaphysique défensive de M. Beaussire et les finesses compromettantes de M. Guyau, l'esprit reste embarrassé de prendre parti; et peut-être attendrait-il volontiers des défenseurs ordinaires de la pensée de Kant un dénouement de la crise, une solution qui malheureusement ne vient pas. Avec la notion de responsabilité, inséparable de celle de la loi impérative, M. Lévy entre en lice, et il apporte une solution radicale au redoutable problème. Une analyse de sa brillante thèse ne saurait donner une idée du remarquable talent de l'écrivain ni de la rigueur logique avec laquelle il expose et développe les éléments d'une question si complexe; alors même qu'on ne peut se laisser convaincre, on subit le charme d'une pensée toujours claire et nettement exprimée; et on risquerait de s'abandonner même aux rêves métaphysiques du philosophe, si, en dépit des séductions de son style et de sa dialectique, on n'en pressentait parfois les décevantes illusions. C'est que, loin de nier les difficultés inhérentes à la conception d'une loi rigoureusement formelle, il les affirme au contraire et prétend en faire les éléments indispensables du problème, au point qu'on serait, en fin de compte, presque obligé de reconnaître que la conclusion hardie de son ouvrage est ou le dernier mot du système, ou la trahison de son irrémédiable faiblesse. Nous allons mettre le lecteur à même d'en juger.

En principe, la responsabilité est une condition essentielle de la moralité : l'être moral, en effet, se distingue des autres êtres en ce que, au lieu d'accomplir inconsciemment et brutalement sa destinée, sans,

pour ainsi dire, y avoir aucune part, il prend en main la direction de soi-même et choisit, détermine, et peut-être crée le but qu'il veut atteindre, avant de faire les efforts qui l'y conduiront. Liberté du jugement et de l'action, telle est donc la condition de la moralité ou peut-être la moralité même. Dès lors, comment pourrait-on séparer la responsabilité de la moralité? Si responsabilité signifie qu'on se reconnaît l'auteur d'un acte moral, l'agent moral est responsable; et même il n'est un agent moral que dans la mesure où il reconnaît sa responsabilité.

Mais responsabilité signifie plus encore : comment serait-il possible, en effet, que la loi fût obligatoire, sans que l'accomplissement ou la violation volontaire de ses ordres entraînât la perfection ou l'imperfection morale de l'agent? et quel sens aurait le devoir, si l'homme ne devait point aboutir, en le respectant, à une augmentation de sa valeur morale, en le violant, à une diminution de cette même valeur? Il semble qu'il y ait une sorte de relation nécessaire, relation toute morale d'ailleurs, et quasi-juridique, entre l'accomplissement respectueux du devoir, parce qu'il est le devoir, et la perfection, comme entre la violation consciente de la loi morale et l'imperfection; si bien que cette relation apparaît à nos yeux comme un droit, et que le mérite et le démérite se trouvent, en définitive, appuyés sur le principe de la justice elle-même, qui est de rendre à chacun ce qui lui est dû (pp. 1 à 7).

Ainsi, responsabilité paraît impliquer tout à la fois : 1° liberté, ou causalité absolue et première de l'agent moral; 2° mérite, c'est-à-dire justice et sanction. A vrai dire, toute la thèse de M. Lévy est dans la critique de ces deux caractères; et, pour le dire tout de suite, affirmant et niant tour à tour la portée de l'analyse qui les retrouve, il conserve à la responsabilité ses traits essentiels lorsqu'il la voit dans l'absolu de la pure moralité, et les lui refuse lorsqu'il la considère chez le seul homme pourtant qui nous soit accessible, l'homme soumis aux conditions de l'espace, du temps et du plus inflexible déterminisme.

I. L'homme en effet, pour M. Lévy, est double : « Homo simplex in animalitate, duplex in humanitate »; que, en qualité d'être vivant ou même intelligent et pensant, il tombe sous l'application de lois biologiques et psychologiques déterminées, et que ces lois, comme toutes les lois possibles, soient en dernière analyse l'expression partielle d'un déterminisme universel, rien n'est, à son avis, plus exact, ni plus facilement acceptable du philosophe; car n'est-il pas vrai que les lois cherchées et découvertes par la science ne sont que les formes mêmes de l'intelligibilité, appliquées par l'esprit aux choses qu'il connaît, en conséquence de sa constitution? Et convient-il de s'effrayer outre mesure d'un déterminisme, qui n'est après tout que « l'ombre portée par l'esprit sur tout objet de pensée » (pp. XIV et 126) et qui ne saurait atteindre la véritable et profonde réalité?

Mais l'homme soumis au déterminisme n'est pas tout l'homme. Si, par un certain côté, comme les êtres inférieurs il subit l'étreinte des



lois qui régissent les phénomènes sous lesquels se manifeste son existence, par un autre il semble qu'il s'en distingue et qu'il les domine; en possession de la loi morale, il semble qu'il échappe aux lois mêmes d'une sorte de mécanisme mental, et qu'il ressaisisse son essence vraiment humaine au-dessus de la sphère où se déroulent les phénomènes, de telle sorte qu'il en soit peut-être la véritable cause, et qu'il en dirige librement le cours, encore que d'une manière mystérieuse et obscure, à travers le temps et l'espace (pp. 71-73).

Ainsi en nous il y a deux hommes : l'homme empirique, tel que nous le connaissons en nous et hors de nous, et l'homme moral, j'allais dire nouménal, tel que nous le sentons ou le pressentons parfois au plus profond de nous-mêmes. Que la loi morale, en effet, soit insaisissable dans l'expérience et qu'elle n'y réside point, suivant la profonde remarque de Kant, c'est une nécessité; car, ou elle n'existe pas ou elle est, par essence, la règle des actes futurs, de l'expérience à venir; et comment déterminerait-elle l'expérience, si elle ne la précédait et ne s'en distinguait? Mais si cette condition essentielle lui confère une dignité et une autorité suprêmes, en revanche c'est peut-être un problème insoluble que celui des rapports de la loi morale avec la détermination de nos actes réels; car, bien que ces derniers paraissent à première vue comporter une détermination morale, on ne peut oublier pourtant que ce sont des phénomènes; et les phénomènes peuvent-ils manifester d'autres lois que celles du déterminisme qui les enveloppe dès qu'ils sont venus à l'existence? Même en admettant l'influence déterminante de la loi du devoir sur nos actes libres, cette influence resterait mystérieuse et ne laisserait aucune trace dans les séries des phénomènes, sous peine que la loi morale et la liberté ne vinssent tomber au niveau du mécanisme de l'expérience et s'y évanouir.

Et, de fait, en analysant la notion même du devoir, quel est, en somme, le souverain bien? Est-ce tel ou tel acte défini? Parmi toutes les actions qu'ont jamais accomplies les hommes, en est-il une seule dont nous puissions dire d'une manière absolue qu'elle est bonne ou mauvaise? non : car l'acte lui-même n'est moralement ni bon ni mauvais : ce qui vaut, c'est le respect de la loi parce qu'elle est la loi; c'est la soumission libre à l'ordre parce qu'il est l'ordre, quelles qu'en soient les conditions ou les conséquences. Mais comme en réalité, la loi ne peut commander, ni l'homme obéir, pour ainsi dire, en blanc, c'est une nécessité que toujours un acte intervienne, et subisse une qualification morale, que par sa nature phénoménale il ne comporte pas. De là une sorte d'antinomie d'un intérêt suprême pour le moraliste : entre la loi du devoir et les actes indifférents, nécessité et impossibilité tout à la fois de trouver une relation; car, sans cette relation, pas de moralité possible; avec elle, déchéance de la loi, qui, en tombant dans l'expérience, s'y corrompt et s'y détruit; confusion de la loi autonome et des phénomènes, de la liberté et du déterminisme.

M. Lévy, en fervent disciple de Kant, est pénétré de ces difficultés

profondes; mais, loin de les dissimuler, il a pris le parti de les mettre en relief; car ce sont, à son gré, les conditions de la moralité humaine; et tenter une solution de cette antinomie, tenter même une simple conciliation entre les éléments formels de l'intention et l'empirisme des faits, c'est supprimer l'objet même du problème: car, pour que la moralité soit, il est nécessaire que par son principe elle nous soit inaccessible, ce principe étant un véritable noumène et appartenant au domaine de l'absolu. Il faut donc, non dissimuler la difficulté, mais l'accuser, non concilier les deux termes de l'antimonie, mais les séparer irrévocablement; et si M. Lévy a choisi et traité le sujet de la responsabilité humaine, c'est sans doute qu'à ses yeux nulle autre notion ne montre mieux la confusion des éléments incompatibles de la moralité, et la nécessité d'en effectuer résolument le partage et la division définitive (p. XII, pp. 119-127).

De même, en effet, qu'en chacun de nous il y a deux hommes, de même il y a aussi deux sortes de responsabilités : une responsabilité morale des actes dont nous serions la cause absolue, une responsabilité empirique de ceux dont nous sommes le sujet plutôt que la cause, qui se développent en notre être plutôt que nous ne les dirigeons ou ne les produisons. A la première, l'auteur de la thèse réserve la dénomination précise de responsabilité morale, ou encore *subjective*, parce qu'elle est tout interne, et sensible seulement au plus profond de la conscience. A la seconde, il donne le nom de responsabilité extérieure ou *objective*, par la raison qu'elle apparaît à ceux qui voient l'homme du dehors, dans les phénomènes qui constituent son existence positive. Sans vouloir lui chercher chicane sur une définition purement nominale, peut-être le mot *objectif* n'est-il pas très heureux pour désigner une responsabilité tout aussi subjective que la première, mais subordonnée aux lois du déterminisme, tandis que celle-ci s'en affranchit au même titre que la liberté même.

Quoi qu'il en soit, responsabilité intérieure et responsabilité extérieure méritent d'être aussi nettement distinguées l'une de l'autre que le domaine de la moralité en l'homme doit l'être du domaine des actes sous lesquels elle apparaît. Par une double analyse d'une extrême finesse, M. Lévy a voulu retrouver les éléments constitutifs de l'une et de l'autre (ch. II et III). Le sens commun, en effet, les connaît tous, mais les assemble confusément et en perd de vue l'origine, si bien que, par ce mélange bizarre d'éléments incompatibles, il risque de les altérer les uns par les autres et de provoquer une dissociation capable d'atteindre et de compromettre la notion même de responsabilité. Et en réalité, la conscience publique est troublée (p. 12) : le problème de la responsabilité, qui se pose souvent devant elle, l'égare et l'intimide, à un tel point que le jury pourrait bien n'être plus de nos jours une garantie ni pour les individus, qu'il condamne parfois tout irresponsables qu'ils sont, ni pour la société, que trop souvent il oublie de défendre par une pitié exagérée pour les criminels les plus endurcis. Pour éviter de tels



abus, c'est au moraliste à distinguer ce que confond la conscience publique, à mettre à part les éléments qui, isolés, conserveraient l'intégrité parfaite de la responsabilité, mais qui, confondus, entraîneraient dans leur dissolution la moralité même.

II. Au premier abord, la responsabilité subjective paraît renfermer trois éléments essentiels : 1° la liberté de l'agent; 2° le mérite ou le démérite; 3° la sanction ou rémunération des actes (p. 76).

Notre époque n'est pas favorable à l'idée de sanction; après M. Guyau, qui prétend s'en passer, M. Lévy se livre contre elle à une analyse destructive, et cela pour diverses raisons dont la meilleure est l'impossibilité d'attribuer une œuvre de justice à ce qui, par essence, ne saurait participer à la justice. Car la récompense et le châtiment peuvent-ils prendre d'autres formes que celles du plaisir ou de la douleur? et si l'acte, le fait brutal est en soi moralement indifférent, par quelle absurde confusion de l'absolu et du relatif pourrait-il devenir un instrument de purification et de redressement? Là où on ne peut comprendre la communication au phénomène des caractères de la moralité, comment admettra-t-on jamais qu'il puisse être de lui-même une source pure de moralité et de justice? L'indifférence du phénomène le met donc hors du domaine de la pure moralité, qu'il s'agisse pour lui soit d'en revêtir la forme, soit d'en sanctionner le respect ou la violation (p. 80).

Sans cette raison profonde et à la rigueur irréfutable dans l'hypothèse d'une loi strictement formelle, nous trouverions beaucoup moins de force au principe d'après lequel « une sanction est nécessairement de même nature que la loi dont elle assure l'exécution ou punit la violation » (p. 78); pourvu en effet qu'une sanction assure l'exécution de la loi, peu importe, semble-t-il, qu'elle soit ou non de la même nature; et en réalité ce n'est que par un artifice de langage et en choisissant des mots appropriés qu'on peut trouver une analogie entre la sanction de l'emprisonnement ou de l'amende, et le délit du vol ou de la diffamation : car, peut-on sérieusement soutenir que c'est, pour la sanction et la loi positives, être de même nature, que d'être toutes les deux conventionnelles (p. 79)? Ce qui est soutenable, c'est que rien d'incompatible avec la moralité n'en puisse être un principe ou un instrument, et sous ce rapport nous admettons qu'on soit disposé, comme M. Guyau ou M. Lévy, à contester la possibilité d'une sanction quelconque de la loi morale.

Ainsi, que la loi physique trouve une sanction dans les conséquences bonnes ou mauvaises qu'elle comporte, suivant qu'on en fait un bon ou un mauvais emploi, la loi physiologique dans la santé ou la maladie, qui sont au fond de même nature, la loi positive dans les récompenses ou les châtiments qu'elle édicte, rien de plus simple et de plus intelligible : le phénomène antécédent déroule ses conséquences dans le temps et dans l'espace, c'est la loi régulière du monde de l'expérience. Mais que la loi morale se matérialise pour ainsi dire et revête les formes grossières de la nécessité et de l'intérêt en empruntant à ce monde inférieur une garantie et une sanction, c'est troubler les notions

morales les plus pures que de l'admettre, c'est transporter les conditions de l'égoïsme dans le domaine du désintéressement absolu, c'est, comme l'a nettement remarqué Kant lui-même, substituer à la liberté, essence de la moralité, un « mécanisme moral » (p. 93). Telle est la raison la plus solide que puisse invoquer l'auteur, et qu'il invoque en effet, en y ajoutant les plus délicats aperçus, contre les sanctions du remords et de l'immortalité.

Si telle est l'opinion de M. Lévy au sujet de la rémunération, il est facile de prévoir ce qu'il pense du mérite et du démérite : il est vrai que ces mots, suivant la très juste remarque de M. Janet, ont deux sens bien différents : pour la « conscience non réfléchie » du vulgaire, « moralement responsable signifie justement punissable ou digne d'une juste récompense »; en ce sens, le mérite et son contraire ne sont qu'une sorte de droit à la rémunération, aux conséquences, heureuses ou malheureuses, qui constitueraient la sanction elle-même (p. 104).

Mais le mérite est aussi, en un sens plus élevé, « un accroissement volontaire de la perfection de notre être », le démérite, « une diminution volontaire de cette même perfection ». — « La responsabilité morale, par suite, suppose l'attribution à la personne morale de ses propres résolutions, » ou la liberté. Nous voici donc arrivés, par l'analyse de la notion du mérite, au principe profond de la responsabilité; et il semble que, par les raisons mêmes qui nous ont obligés à rejeter loin d'elle, comme menaçant de la corrompre, la sanction et le mérite tels que les comprend le vulgaire, nous soyons à présent tenus de reconnaître l'authenticité et la pureté du nouveau caractère auquel nous a conduits l'analyse ; et que resterait-il, en effet, de la responsabilité morale, s'il n'en restait au moins l'élément par lequel nous nous possédons nous-mêmes et sommes les artisans de notre perfection, de notre destinée et comme de notre être véritable? (p. 105).

Gardons-nous pourtant de nous réjouir! Si, en effet, M. Lévy ne refuse pas à la liberté les caractères que j'appellerai anti-empiriques, absolus, qui appartiennent dans sa doctrine aux principes de la pure moralité, voici qu'à présent, frappé de difficultés toutes nouvelles, il attaque la liberté et, par suite, la responsabilité, au nom du déterminisme des phénomènes, avec autnat de subtilité qu'il en mettait tout à l'heure à repousser de la conscience morale toute ingérence du déterminisme, au nom des caractères absolus de la moralité. Que, de ce point de vue, en songeant à la causalité empirique qui relie entre eux tous les phénomènes, il déclare inconcevable entre ceux-ci une solution de continuité, si rare et si infime qu'on veuille la demander, qu'il déclare impossibles les exceptions à la solidarité universelle, admises en faveur du libre arbitre; que, dans ces conditions, la liberté se retire devant l'imperturbable succession des faits, et que la personnalité humaine vienne sombrer dans les mystères de l'hérédité et de la prédétermination, il n'y a là rien à quoi l'on ne doive s'attendre (pp. 108 à 117).

Mais alors que reste-t-il de la responsabilité morale? Des trois



éléments qui avaient paru la constituer, sanction, mérite et liberté, les deux premiers, intelligibles, ont dû être éliminés comme incompatibles avec le caractère pur et désintéressé de la loi du devoir, et le troisième, pur et affranchi de tout déterminisme, dont il est la négation, ne peut être retenu parce qu'il est l'absolu et dès lors inintelligible pour nous, qui ne pensons que le relatif. De la notion de responsabilité subjective, il ne reste donc rien : c'est un concept vide; mais, sans chercher tout de suite ce que peut être un concept sans contenu, et quel intérêt pratique il offre à la conscience, gardons-le précieusement sur la parole de M. Lévy, et analysons à son tour la notion objective de la responsabilité (pp. 117-120).

III. Quoique la notion de la responsabilité intérieure ne soit qu'un concept vide, il est, à notre avis, digne de remarque que si l'élément inintelligible qui précisément le rend vide, à savoir la liberté, n'exerçait une mystérieuse influence sur la conscience des hommes, ils n'eussent jamais songé à la responsabilité, même objective : car on a peine à se figurer ce que signifierait la responsabilité, si l'homme n'avait, je ne dis pas la réalité, mais au moins l'illusion de la liberté. Cette illusion, les déterministes le reconnaissent, il la possède; et même elle est, à leurs yeux, d'un prix aussi inestimable que la liberté même. Que le moraliste fasse justice d'une pareille illusion, qu'il interdise, comme M. Lévy, au juge de la conserver et de pénétrer en son nom dans la conscience du criminel, rien de mieux. Toujours est-il que, sans elle, l'homme n'eût jamais cru voir dans sa causalité propre une causalité libre, une responsabilité : il eût assisté aux successions de ses propres phénomènes, se fût laissé entraîner à leur courant, en eût joui ou souffert, sans pouvoir jamais songer à accuser ou remercier, à punir ou récompenser, ni par conséquent à juger ou à condamner.

Si nous demandions à M. Lévy la source de cette illusion, il nous répondrait sans doute qu'elle provient de la vision fugitive de l'absolu, et qu'elle est empruntée à l'élément principal, quoique inintelligible, de la responsabilité morale. Ne nous hâtons donc pas de la rejeter, afin qu'elle donne un sens à la responsabilité objective, et contentons-nous de le faire au moment où elle exposerait l'homme à voir dans celle-ci la responsabilité vraie, par une méprise pleine de conséquences pratiquement déplorables.

L'homme, ayant au moins l'illusion de la liberté, est donc porté à voir dans toute relation de causalité dont l'une de ses résolutions par exemple serait le premier terme, une relation qu'il était libre de poser, et dont il se croit dès lors la cause absolue et responsable. Or, ces relations causales sont nombreuses : il existe notamment un rapport inéluctable entre un acte humain quelconque et ses conséquences; qu'il le veuille ou non, l'agent en ressent le contre-coup : « Le sentiment de cette dépendance inévitable à l'égard des actes une fois accomplis donne naissance à une première notion évidemment tout objective de

responsabilité » (p. 30). Et ici l'auteur rappelle de la manière la plus heureuse les réflexions des économistes, et particulièrement de Bastiat, sur les leçons données par les évènements à l'imprudence et à l'imprévoyance humaines. Il remarque également que les animaux sont capables de recevoir et d'utiliser des leçons du même genre.

Mais, à un degré plus voisin de la moralité, responsabilité, selon la profonde remarque de Stuart Mill, signifie châtiment (pp. 36-53) : quelle que soit l'origine de la loi positive, qu'elle soit fondée sur le droit ou simplement sur la nécessité, elle prescrit toujours, en même temps qu'un ordre ou une défense, une sanction destinée à les faire respecter. Par suite on sait, avant de violer la loi, à quel châtiment on s'expose, de telle sorte que c'est, pour ainsi dire, l'accepter d'avance comme une suite normale de l'acte défendu : ainsi apparaît l'idée du mérite et avec elle l'idée de la justice. Bien plus, ces idées ont entre elles une telle affinité que l'analyse ne les sépare pas sans une difficulté extrême, et qu'on peut se demander si le mérite, même ainsi entendu, est la condition du châtiment, ou s'il ne serait pas plutôt dérivé du fait constant du châtiment dans des cas déterminés : c'est, en effet, une fine observation de Mill que les despotes de l'Orient, placés au-dessus de la loi, et par conséquent impunissables, ne semblent à personne vraiment démériter : démériter serait donc être punissable, et « la responsabilité serait toujours conçue comme le fait d'être exposé à un châtiment certain, probable, ou au moins possible. »

Sans aller plus loin, nous possédons, avec les idées du mérite et du démérite, dont l'origine est tout empirique, des éléments qui paraissent suffisants à M. Lévy pour rendre compte de l'idée de la justice. Etre juste, en effet, n'est-ce pas rendre à chacun ce qui lui est dû, la récompense promise à celui qui a respecté la loi, le châtiment à celui qui l'a violée? On dira que c'est la définition d'une justice extérieure et grossière; mais, pour la conscience la plus scrupuleuse, qu'est-ce donc que la justice, sinon le respect réciproque de tous les droits? Et qu'est-ce à son tour que le droit sinon une sorte de mérite acquis, héréditaire ou inné, qui attend sa récompense, et, le cas échéant, la réclame par l'emploi de la violence, le respect du droit étant, s'il en faut croire Kant lui-même, exigible au besoin par la force? Qui donc pourrait songer, lorsqu'il s'agit de contrainte et de violence matérielles, à retrouver dans une pareille justice les vestiges de la pure moralité? Sans doute en pénétrant dans la conscience morale, la brutalité des éléments empruntés à la responsabilité objective s'est adoucie et comme atténuée, mais pour peu qu'on en analyse la notion, elle se retrouve inévitable et irréductible.

Toutefois, si la justice extérieure s'est peu à peu insinuée dans la conscience morale, en y apportant la corruption et le trouble, il était inévitable qu'elle subît elle-même une transformation sous l'influence des éléments moraux auxquels elle se trouvait mélangée; et, en somme, le *respect* du mérite n'a et ne peut avoir qu'une origine morale,



tandis que le *mérite* lui-même n'en saurait avoir qu'une empirique. Nous sommes donc en présence d'un mélange confus de notions incompatibles; et, aux yeux de M. Lévy, la vraie justice, si par hasard il en existe une toute pure et désintéressée, ne peut que perdre à une telle confusion, sans que la justice extérieure et légale y puisse rien gagner. Aussi, qu'est-il arrivé? La justice positive, au lieu de rester ce qu'elle est par nature, la protectrice des intérêts et des biens sociaux, a voulu devenir une justice morale, et, en pénétrant dans les consciences, y soupeser la faute et le crime, pour leur appliquer ensuite un châtiment expiatoire et moral. Or, tenter d'apprécier la culpabilité morale, n'est-ce pas oublier qu'elle est inintelligible comme la liberté même, et par conséquent inappréciable comme elle? L'œuvre prétendue morale de la justice humaine est donc illusoire, et elle s'efforce bien inutilement de dépasser le seuil de l'impénétrable conscience. M. Lévy prétend qu'elle fait plus : qu'elle viole la conscience et la justice elle-même, et qu'elle risque d'étaler aux yeux des hommes le spectacle démoralisant d'une justice injuste. Peut-être, dans une autre doctrine que la sienne, cela est-il soutenable; mais pour lui qui sépare absolument le monde des phénomènes du monde de la moralité, comment serait-il possible que la violence des hommes pût pénétrer de la sphère de l'expérience dans celle de l'absolu, et y troubler la conscience morale qu'elle ne peut offenser, puisqu'elle ne peut pas même l'atteindre?

En résumé, la responsabilité objective ne comporte aucun élément de la responsabilité subjective : la liberté et la justice absolues jetteraient autant de confusion dans le déterminisme et la justice sociale, que ceux-ci dans la liberté et la justice absolues. Bien plus, si les éléments de la responsabilité morale, en se combinant à ceux de la responsabilité objective, répandent sur celle-ci une ombre de liberté et de moralité qui la trouble; en revanche, c'est à la responsabilité extérieure que nous pouvons à présent rapporter l'origine des idées inférieures de sanction et de mérite que nous avions dû éliminer *a priori* de la responsabilité morale, et qui tendaient à la corrompre et à la détruire.

Dans ces conditions, le devoir du moraliste, suivant M. Lévy, est tout tracé; jusqu'à présent, pour défendre la notion si complexe de la responsabilité, cette indispensable « pièce de notre édifice moral, » on a voulu la conserver dans son intégrité, sans voir qu'elle était composée d'éléments incapables de rester associés; ou quand, sous les attaques redoublées de l'empirisme, on a pu les apercevoir, on n'a voulu trouver qu'une opposition accidentelle, qu'on espérait résoudre en une harmonie définitive, là où il y avait opposition de nature et contradiction. Pourtant l'histoire, dans sa lente évolution, a ouvert la voie au moraliste; l'auteur de la thèse, en un chapitre intéressant (ch. IV), montre comment le mélange des éléments disparates a dû se produire, puis comment la conscience morale a rejeté successivement hors d'elle-même les éléments qui l'offensent, pour les réunir, de plus en plus serrés et indissolubles, dans une conception de jour en jour plus posi-

tive de la justice sociale. Si donc l'analyse est à ce point d'accord avec les enseignements de l'histoire, pourquoi persister à mettre un obstacle à la lente décomposition de la notion de responsabilité? Pourquoi ne pas comprendre qu'elle sera suivie, non de la mort, mais d'une renaissance de la responsabilité intérieure et d'une purification de la moralité humaine? M. Lévy est si pénétré de cette croyance, qu'il va tenter, et c'est l'objet même de sa thèse, d'effectuer une fois pour toutes la séparation (ch. V.), et de communiquer par là même aux notions de la responsabilité et de la justice légales une force et une netteté non moins grandes qu'à celles de la responsabilité et de la justice intérieures, ces deux pôles de la conscience morale.

(*A suivre.*) HANNEQUIN.

---

**E. Jouffret.** — INTRODUCTION A LA THÉORIE DE L'ÉNERGIE. Paris, Gauthier-Villars, 1883.

« Le tir du canon donne un point d'appui concret aux principes fondamentaux de la dynamique et en fournit l'exposition la plus claire »; c'est l'opinion de M. Jouffret. Le métier qu'il exerce et dont il enseigne la pratique, dans une de nos grandes écoles d'application, a été la cause occasionnelle du présent livre. L'auteur irait presque jusqu'à dire la cause efficiente: en cela, il se tromperait. Le souci d'être modeste nous conduit parfois à nous dissimuler le vrai et à faire honneur aux circonstances d'un mérite dont nous sommes seuls responsables. Le mérite de M. Jouffret n'a échappé à aucun des savants qui déjà ont rendu compte de sa belle étude. Il ne saurait non plus échapper aux philosophes. Avec des livres comme celui-ci nous serions bien vite au courant de ce que nous désirons le plus savoir et de ce que les plus instruits d'entre nous savent fort mal.

On sait le titre. Le mot *Introduction* est d'une rare justesse. Au seuil de chaque science figurent des définitions, des postulats, des *données*. On les pose brutalement, sans discussion; ce n'est pas assez dire, on les définit à sa manière et l'on n'a garde d'expliquer ni les définitions choisis, ni les motifs de ses choix. On a l'air de parler le langage de tous : on parle sa langue sans avertir ceux qui écoutent. Changez d'auteur et vous changez de définition. Je n'exagère rien : les choses se passent dans les traités élémentaires comme il vient d'être dit. En un mot, il manque à tous un chapitre d'*Introduction* que nos savants ne songent jamais à écrire. M. Jouffret y a songé pour cette partie de la mécanique qui traite de l'énergie et du mouvement. Onze chapitres pour 192 pages, c'est beaucoup. Regardez les titres, lisez les sommaires et vous comprendrez presque aussitôt l'économie du livre. L'important était de dresser la liste des notions fondamentales et des données sans lesquelles il n'y aurait point de dynamique; l'important était aussi de séparer soigneuse-

ment ces données les unes des autres et de consacrer à chacune d'elles un chapitre distinct.

La vitesse et la masse; la quantité de mouvement; la force vive; la force vive dans ses rapports avec le travail; la force vive et l'énergie de position; la loi de la conservation de l'énergie; des transformations de l'énergie; la force vive et la chaleur; la dégradation de l'énergie; les sources de l'énergie; à chacun de ces sujets est consacré un chapitre, et cela suffit à montrer que, sous un mince volume, M. Jouffret non seulement analyse les données de la mécanique mais encore expose en raccourci tout un système de philosophie de la nature.

L'auteur débute par définir la vitesse et la masse. La vitesse c'est ce que chacun sait : la masse d'un corps « résulte du nombre d'atomes que ce corps renferme ». A ce propos, M. Jouffret fait remarquer avec raison que, si l'on creuse la notion d'atome, on ne tarde pas à se représenter ses dimensions comme nulles. « L'idée de l'atome inétendu à laquelle on s'est habitué peu à peu, a fini par s'imposer à la plupart des savants et des philosophes comme devant être l'expression de la réalité » (p. 6). Nous sommes sur ce point d'accord avec M. Jouffret : la notion d'atome se présente sous trois aspects, physique, mathématique, métaphysique. L'atome physique ou chimique ne peut se concevoir en dehors de toute étendue. L'atome mathématique au contraire se confond, à peu de chose près, avec l'atome métaphysique, ou la monade. Les attributs *psychologiques* dont est revêtue la monade Leibnizienne font toute la différence; le mathématicien les néglige plus encore qu'il ne les conteste. Dans ses migrations incessantes l'atome est indestructible. Toujours il reste le même. « C'est ce qui constitue la grande loi de la conservation de la matière à laquelle *on s'est élevé peu à peu* par l'observation. » L'indestructibilité de la matière est à coup sûr une induction de l'expérience.

La raison n'y contredit pas, mais c'est tout. — Mais le principe de raison suffisante? — Ce principe ne rend pas tout ce qu'on lui prête. S'appuyer sur cette loi de l'entendement pour en conclure que rien ni ne se crée, ni ne se perd, c'est abuser. Si la quantité d'être du monde venait à s'accroître, l'accroissement survenu n'aurait-il pas sa raison suffisante? Pour ne la pas connaître, on n'en serait pas moins réduit à l'affirmer. L'élasticité de ce fameux principe pourrait-elle d'ailleurs être mise en doute, si l'on songe qu'il est une arme également précieuse et pour les déterministes et pour les partisans de la liberté?

Toutefois, si M. Jouffret fait intervenir l'expérience et lui assigne, comme à leur origine, un certain nombre de vérités générales, il s'en faut, et de beaucoup, qu'il méconnaisse le pouvoir créateur de l'esprit. Pour rester étranger à la querelle des empiristes et des nativistes, il sait, et en des termes qui ne laissent aucune prise à l'équivoque, reconnaître la part de l'esprit dans l'élaboration des idées fondamentales de la science. « L'impossibilité de concevoir l'absolu « s'applique au temps lui-même que nous ne connaissons pas et qui ne figure dans nos formules que par sa valeur relative, mesurée *au moyen d'un certain mouvement pris pour type*

*et considéré comme uniforme* » (p. 9). On ne saurait dire plus clairement que la notion du mouvement uniforme est un *concept construit* par l'entendement. Dans notre livre sur les *Notions de matière et de force dans les sciences de la nature* (ch. III), nous avions proposé une explication analogue. L'imagination se représente le temps, au moyen de l'espace et du mouvement dans l'espace. Mesurer la vitesse d'un corps, c'est mesurer la quantité dont il s'est déplacé pendant un certain nombre d'heures, de minutes, de secondes. Mais les heures, les minutes, les secondes qui s'écoulent, en d'autres termes, les fractions de la durée, pourraient-elles tomber sous notre appréciation si, par une illusion dont l'homme consent à être dupe, il n'avait en quelque sorte prêté à la durée le vêtement même de l'étendue? Il faut convertir le temps en espace. Donc calculer la vitesse revient à calculer de combien s'est déplacé un mobile, pendant qu'un autre mobile s'est lui-même déplacé. Chacun sait cela, mais ce qu'on ferait bien de ne jamais oublier, c'est l'origine mentale de ces conventions, et par là même les raisons que pourrait invoquer le savant d'être idéaliste si, comme souvent il arrive, le problème de la réalité objective des choses ne le laissait indifférent.

Et pourtant l'idéalisme est antipathique à M. Jouffret. Il croit à « l'existence réelle de la matière et de l'énergie ». En revanche, le mouvement et la force ne lui semblent pas mériter le nom de choses réelles. « Pas plus que la quantité de mouvement, la force incommensurable comme elle avec l'énergie ne saurait être une chose réelle. Nous avons vu que la force est la dérivée de la quantité de mouvement par rapport au temps et de la force vive par rapport à l'espace; en d'autres termes, c'est la variation additive ou soustractive, que l'agent moteur ou retardateur imprime par seconde à la quantité de mouvement et par mètre courant à la force vive. Cela n'est pas plus une chose réelle que le 3 0/0 n'est une somme d'argent; comme celui-ci, ce n'est qu'un *taux* : taux avec le temps ou l'espace pour, base suivant qu'on a en vue la quantité de mouvement ou le travail [1]. »

N'est-il pas étrange, après avoir nié la réalité objective de l'étendue de rétablir celle de la matière? N'est-il pas contradictoire de dire que l'énergie existe, et que la *force* n'est qu'un *taux*? Non cela n'est point contradictoire, si l'on tient compte des définitions proposées ou acceptées par M. Jouffret.

Qu'est-ce que la force? Tout lecteur qui a étudié la mécanique comprend le sens de ces deux formules, déduites l'une de l'autre :

$$m = \frac{P}{g} \text{ et } P = mg$$

La pesanteur n'est pas l'unique cause du mouvement. Donc d'autres valeurs doivent correspondre aux valeurs P et $g$. A la formule $P = mg$ correspondra la formule nouvelle $F = mj$. F est homogène avec P, $j$ l'est

1. Ch. VIII, p. 79 et 80.



avec *g*, et désigne la vitesse créée pendant chaque seconde. Comme *g*, *j* représente une vitesse s'ajoutant à une autre, donc une accélération. Donc la force est le produit de la masse par l'accélération. Que l'on admette la définition de M. Jouffret, et qui est, si je ne me trompe, la définition en usage, et l'on ne s'étonnera plus qu'il destitue la force de toute existence réelle. La force n'est rien de plus qu'une grandeur mathématique.

L'*énergie* se mesure, elle aussi, car le terme *énergie* est synonyme du terme *force vive* et que l'on représente par la valeur $1/2\ mv^2$. Pourquoi donc l'énergie aurait-elle un sort différent? pourquoi serait-elle quelque chose de plus qu'un simple taux?

M. Jouffret ne le dit pas. La définition de l'énergie, celle de la matière ne se trouvent nulle part dans son livre. Aussi bien il ne se préoccupe que de définitions mathématiques et ne considère les concepts que sous leur aspect quantitatif. En cela il observe avec la plus étroite conscience les devoirs que lui a imposé sa méthode. Sa conscience de logicien lui interdit les digressions métaphysiques. S'il s'en permet une, rien qu'une, c'est parce que, malgré lui, les objections des idéalistes l'obsèdent et qu'il ne les peut accepter. Encore qu'il ne sache dire ce que sont en soi l'énergie et la matière, M. Jouffret maintient leur existence. Il lui répugne de croire que cette puissance, qui produit de si terribles effets, ne soit *rien*. Ce quelque chose que la force du projectile détruit existait avant sa destruction, et il n'a pu être détruit par rien. Tel est sans doute le raisonnement de l'auteur; c'est celui de tout le monde. Les idéalistes se le sont entendu faire et sont restés incorrigibles. Il y a plus, l'idéalisme métaphysique n'a rien à craindre de la science, ni des savants. Au contraire, il leur doit beaucoup et, sans eux, il ne serait peut-être pas. Notre éminent maître, M. Lachelier, ne disait pas autre chose quand il énonçait cette formule : « l'idéalisme est le remède du scepticisme ».

Donc « la digression philosophique » de M. Jouffret n'était nullement nécessaire. J'ajouterai même que ce chapitre est l'un des moins bons, et, à coup sûr, des moins philosophiques de son livre. Nous hésitons d'autant moins à le reconnaître que, si les limites de ce compte rendu le permettaient, nous aurions d'autres aperçus métaphysiques à dégager de cette belle étude; le lecteur les trouvera aisément. Il nous reste maintenant à remercier l'auteur du service qu'il a rendu à la philosophie naturelle.

Si Newton revenait en ce monde, il s'apercevrait que ses recommandations sont vaines et que la physique ne peut plus se garder de la métaphysique. Bon gré mal gré, ces deux adversaires soi disant irréconciliables auront bientôt pris l'habitude de vivre sous le même toit. Les philosophes constatent avec plaisir ce rapprochement inévitable, et le moment est passé de redemander le divorce. A l'heure actuelle, aucun avocat ne se rencontrerait parmi les philosophes pour plaider même en séparation. Du côté des savants, cette union forcée n'a pas encore conquis tous les suffrages. Les savants n'aiment point qu'on aille chez eux et qu'on ose faire produire à leurs découvertes des fruits dont l'évolution s'est faite à leur insu. Les physiciens et les chimistes voient d'un mauvais œil les

philosophes pénétrer dans leurs laboratoires et en sortir les mains vides, sans doute, mais l'imagination richement meublée. Que les philosophes persistent avec de bons exemples, donnés par quelques savants d'exception, au nombre desquels M. Jouffret s'est fait une honorable place, cette attitude de défiance aurait bientôt disparu.

LIONEL DAURIAC.

---

**Dr Theodor Lipps.** — GRUNDTATSACHEN DES SEELENLEBENS (*Faits fondamentaux de la vie psychique*). — Bonn, Cohen, 1883. VIII-709 p. in-8°.

Voici un bien gros volume. Privat-docent à l'université de Bonn comme il l'est encore, l'auteur nous le présente pourtant, non pour la conclusion de ses travaux psychologiques, mais pour un ouvrage qui marque une heure de halte au milieu de ces travaux. La matière en est distribuée en trente chapitres, groupés en six parties qui marchent à peu près deux à deux. Les deux premières parties forment une manière d'introduction; on y trouve des remarques préliminaires et l'étude des faits les plus généraux. Dans la troisième et la quatrième partie, il est traité du cours de nos représentations sous l'influence des rapports originaires de ressemblance, d'un côté, et des rapports d'expérience de l'autre; la cinquième et la sixième contiennent le développement des vues précédemment acquises et nous conduisent un peu plus avant dans l'intelligence, ici de notre concept de l'espace, et là du fait de l'effort, du *Streben*. L'auteur procède à la fois de Lotze et de Wundt, et il est animé de leur esprit, même quand il critique leur œuvre. Il entend, personne n'y manque aujourd'hui, prendre son siège dans l'expérience; ce n'est pas une psychologie métaphysique qu'il veut nous donner, et l'essence psychique est purement une expression générale sous sa plume; il ne se confine pas davantage dans la physiologie, et il a la prétention de se mouvoir dans le domaine franchement psychique.

I. *Remarques critiques préliminaires.* — Je ne m'attarderai pas à chicaner M. Lipps au sujet de sa distribution des sciences en deux groupes, qui seraient caractérisés, au point de vue de la méthode, celui des sciences de la nature par l'expérience externe, celui des sciences philosophiques par l'expérience interne. La psychologie serait la discipline fondamentale de ce deuxième groupe, et l'introspection serait le procédé légitime pour atteindre les représentations, sensations, actes volontaires qui composent le thème des diverses disciplines philosophiques, en y comprenant aussi la métaphysique.

Physiologie et psychologie demeurent distinctes, si l'on regarde le contenu et la forme des faits. Les rapports de l'une avec l'autre science s'établissent sur des événements (*Vorgänge*) inconscients, qui sont

physiologiques, si l'on veut, mais qui sont psychologiques aussi, en tant qu'ils pénètrent dans le tissu de la conscience (chap. I).

M. Lipps part donc de ce qui se trouve en nous immédiatement, et ce sont d'abord les activités et les facultés de l'âme. Ce qui est donné immédiatement, c'est pourtant le contenu et les produits de l'activité psychique, ce ne sont pas les facultés elles-mêmes. Il n'y a pas moyen de creuser un fossé entre le représenter, le sentir et le vouloir. Est-ce que le plaisir et l'effort ne sont pas des contenus de la représentation au même titre que le bleu, l'acide ou le dur? Ces contenus, ces produits sont donnés, et non aucune activité propre qui les créerait; ou sinon, il faudrait reconnaître autant d'activités qu'on trouve de contenus différents dans la représentation, une activité pour le rouge, une autre pour le bleu, en définitive autant qu'on en voudrait.

Cela n'empêche pas de spécifier, par voie de groupement, une activité de la vue ou de l'ouïe, par exemple, et finalement de constituer une classe des représentations produites par les excitants extérieurs (son, couleur, etc.), en face de laquelle on placera celle des représentations (plaisir, effort) produits par les excitants intérieurs (chap. II).

Une question se pose aussitôt, celle du rapport de la représentation à la conscience. Car toute représentation n'est pas au même degré dans la conscience. D'une part, la conscience n'est pas un espace vide où entrent et d'où sortent les représentations; elle n'est pas non plus une hypostase, et elle n'est rien sans la présence d'un contenu. D'autre part, la représentation est ou n'est pas, et il importe, pour la comprendre, de considérer à la fois la qualité de l'objet et la qualité reproductive du sujet. Que le conscient sorte de l'inconscient, on ne sait rien pour cela de l'inconscient; il ne peut être dit représenté et la eprésentation inconsciente n'est qu'une partie du tissu sur lequel se déploie la broderie de la représentation véritable (chap. III).

Dans l'état du sujet, l'attention occupe une grande place. Or, l'attention implique l'effort et par là ouvre le passage de la classe de la représentation simple à celle du vouloir et du plaisir. La volonté, ce n'est toujours qu'un contenu auprès d'autres contenus. Je veux, et a paraît; il ne paraît pas parce que j'ai voulu son apparition; pour que je l'aie voulue, il fallait qu'il fût donné déjà en quelque manière. La volonté est impuissante à régler le cours de la représentation, et elle ne saurait déranger le mécanisme des lois psychologiques. Ces lois, d'ailleurs, ne sont pas quelque chose qui plane au-dessus de l'âme; elles sont sa propre manière d'agir. A quoi bon imaginer une volonté que l'âme créerait pour ordonner ses propres événements? De même, le plaisir est un effet et non une cause; il accompagne la représentation, il ne la fait pas naître; il n'est que l'effet du rythme prolongé de la représentation. En somme, volonté et plaisir sont bien des contenus représentatifs, et, s'ils se reproduisent comme tels, ce n'est point par un acte indépendant. Nos sentiments de la volonté et du plaisir sont pour ainsi dire le luxe de la vie psychique, et c'est par eux

que nous prenons conscience des qualités de cette vie (chap. IV).

II. *Les faits les plus généraux.* — La psychologie a pour fin de montrer le jeu régulier de nos représentations, et le phénomène principal de la vie psychique est la *production* de la représentation. Cette production arrive par une excitation du dehors. La *reproduction* est un phénomène dépendant de celui-là, qui arrive par un état d'érection du dedans.

L'auteur dispute ici de l'image de la perception et de la réalité extérieure, et il conclut à rejeter toute théorie de l'espace fondée sur la projection de la rétine, avec toute théorie de l'existence objective qui la tire de notre tête. Outre la question du lieu, dans la production, il y a celle de la limite de nos facultés, c'est-à-dire la question psychophysique. Si intéressante qu'elle soit, l'auteur ne veut pas qu'on cherche dans le rapport de l'excitation à la sensation ce qu'il ne saurait donner; la nécessité de la croissance de l'excitation n'empêche pas l'âme de jouer son rôle et il convient de lui faire toujours sa part dans la formation de la sensation.

Quant à la reproduction, on n'a pas le droit de parler de traces matérielles et d'une persistance de la représentation sous le mode inconscient. Il existe là des états psychiques ignorés de nous et qu'il nous faut entendre d'un seul mot comme *disposition* à la représentation. La représentation passée est bien morte, il ne reste que la disposition à en créer une de même qualité. Les dispositions s'ajoutent l'une à l'autre, se combinent ensemble. Comment se font ces combinaisons? Le fait utile à signaler est que — à des représentations indépendantes ne répondent pas des dispositions également indépendantes. Ce sont plutôt les éléments d'une disposition qui passent dans une autre pour former avec elle de nouveaux produits, et il suffit qu'il y ait quelque chose de commun entre les deux.

Les représentations reproductives supposent des dispositions, et il s'en rencontre toujours. Nos dispositions, ce sont nos facultés transformées (chap. V).

Des représentations s'interposent comme excitant interne et suscitent nos dispositions. Elles soutiennent des rapports, des associations, qui peuvent être de deux espèces seulement, soit spontanées (associations de ressemblance et de contraste) soit devenues (rencontre dans l'âme. contemporanéité.)

Les anciens psychologues (Hume) ont établi leur classement des associations du point de vue objectif; les objets des associations les ont intéressés, et non les associations comme fait psychique. Ils ont méconnu ce caractère essentiel, à savoir si la représentation a été ou n'a pas été déjà dans la conscience.

Les dispositions dont il vient d'être parlé sont des espèces d'associations de ressemblance. La simultanéité n'est pas nécessairement attachée à la contemporanéité; les représentations s'offrent successivement, et il y a un moment où *a* empiète sur *b* qui le suit. Ceci dit, la

reproduction sur le fond de la ressemblance se comprend mieux; elle est d'extrême importance. On peut distinguer la reproduction, soit du même, soit d'une partie du non-même liée au même (la contemporanéité étant mise en parallèle avec cette seconde forme). Cette reproduction est l'instrument du pouvoir imaginatif. C'est encore à la reproduction du semblable par le moyen d'un *p* qui y a rapport que nous devons les notions d'espèce, de genre, etc. M. Lipps traite ensuite des différences individuelles du pouvoir reproductif (chap. VI.) Je passe et je viens au fait des stimulations ou érections inconscientes.

Les représentations reproduisent des représentations, et le temps s'écoule. Il y a là un procès dont la conscience ne nous apprend rien. Ce n'est pourtant pas *a* tout prêt qui produit *b* tout prêt, et celui-ci *c*: mais *a* commence un procès dont le résultat est *b*, et *b* un procès dont le résultat est *c*, etc. Et ce procès est continu; mais les éléments de la continuité restent en dehors de la conscience. Ces éléments n'en appartiennent pas moins au même cours d'évènements que la sensation et la représentation, et les préliminaires inconscients sont donc psychiques.

Le procès inconscient n'aboutit pas toujours à la conscience. Ainsi du soldat qui ne sent pas sa blessure; quoique l'âme ait été mise en érection, l'excitation en ce cas n'a pas produit la concience. Ces érections inconscientes sont la matière sur laquelle s'exerce l'attention. Lorsque j'écoute un récit, si mon attention demeure active, cela suppose que les mots du récit, non seulement ont frappé mon oreille, mais ont stimulé mon âme. L'attention n'agit pas directement sur les nerfs; elle relève l'énergie des stimulations. Si la force de l'attention faisait seule la force de la sensation, l'énergie de la conscience serait identique à celle de l'excitation, ce qui n'est point; au contraire, l'attention prête une plus grande valeur au faible son d'une cloche qui frappe à peine notre oreille. L'attention, du reste, n'a pas plus le pouvoir d'exercer un arrêt sur les voies conductrices de l'excitation que de les soutenir directement.

On a distingué l'attention passive de l'attention active. La différence entre les deux n'est pas essentielle. Les premiers mots d'un récit me font attentif (état passif), et je m'efforce d'en entendre la suite (état actif). Dans l'un et l'autre état, l'attention s'applique à des éléments qui sont déjà chose psychique. D'une part, un nom connu prononcé en une conversation arrive à mon âme, parce qu'il y trouve des dispositions à le représenter; et, d'autre part, si je suis attentif à la plus faible coloration qui apparaît en une expérience, c'est que j'ai la représentation préalable de cette coloration. Seulement, dans le premier cas, les éléments qui provoquent la conscience sont donnés dans la stimulation même, et, dans le second cas, ils existent tout préparés.

Les états inconscients possèdent une aptitude à en provoquer d'autres. On en a un exemple dans la marche, où le passage d'une position du corps à une autre se fait par un intermédiaire psychique, à la suite

d'un exercice qui était la répétition d'une suite consciente et qui a permis de la réaliser inconsciemment. Le meunier n'entend pas le bruit de la roue de son moulin, et il entend, au contraire, que ce bruit s'arrête. Qu'on ne parle pas, ici encore, d'une excitation qui ne serait pas représentée. L'explication du fait qu'un bruit habituel ne nous frappe plus est plutôt à chercher dans cette facilité que possède l'état érectif à se reproduire et à s'anéantir à mesure dans sa reproduction; la cessation du bruit interrompt ce travail psychique, et le meunier est frappé de ne plus entendre la roue de son moulin, parce qu'il s'en trouve troublé dans le tranquille tissage du cours de pensée où il était.

« L'importance de l'aptitude reproductive des stimulations inconscientes reproductives est si grande qu'on ne conçoit pas ce qui resterait, sans elle, de notre pensée. » Dans le sommeil comme dans la veille, toutes les excitations possibles, trop faibles en elles-mêmes pour arriver et s'attacher à la conscience, exercent néanmoins une action reproductive sur le cours de la vie de représentation (chap. VII).

Si maintenant on compare l'énergie de l'excitation au mouvement d'une pierre jetée en l'air, qui perd à mesure de sa vitesse par la résistance du milieu, on pourra marquer sans difficulté la place de l'inconscient. Il arrive, en effet, que l'excitation commence à décroître avant que d'être entrée dans la conscience; ou bien elle y pénètre et s'y conserve selon la quantité d'énergie qu'elle possède encore, durant un temps plus ou moins long. La question est de s'enquérir des conditions qui font qu'elle se comporte de l'une ou de l'autre manière, c'est-à-dire des circonstances desquelles dépend son énergie (chap. VIII).

III. *Le cours de la représentation et les rapports statiques de la représentation* (*Vorstellungsverhältnisse*).

Il s'agit ici des rapports d'état de rencontre, et des sources d'où la représentation tire son énergie. Une représentation détourne à son profit la force psychique selon qu'elle est, non pas intense, mais plus intense que les autres représentations. Elle le fait, soit par son énergie propre, soit avec l'aide d'autres représentations. Ce sont deux cas à examiner.

Une question préalable est celle du temps psychologique. M. Lipps contredit la doctrine de Wundt, d'après laquelle le temps de la réaction impliquerait tout ce qui se passe entre la simple excitation sensorielle et le mouvement par lequel elle se termine. Le troisième moment de Wundt, l'aperception (entrée de l'excitation au point lumineux de la conscience), n'appartient pas à ce temps, objecte-t-il. La perception ne marque pas non plus le moment de l'entrée au champ de la conscience, elle est une simple érection psychique, qui commence, alors qu'elle est encore inconsciente, à décider le mouvement qui se conclut par le geste qui l'enregistre. Le passage de l'impression à la conscience peut avoir lieu, en effet, après l'entier achèvement du mouvement. C'est assez, pour qu'on l'enregistre, que l'impression trouve une disposition psychique favorable. La conscience postérieure et le geste ont

pour unique office d'annoncer à l'âme consciente que cette impression, et non telle autre, a décidé le mouvement. Des impressions peuvent décider le mouvement avant d'être conscientes, puisque, dans les expériences de Wundt, le sujet enregistre une impression accidentelle autre que celle qu'il attendait. Wundt explique la chose par l'innervation des centres moteurs, due à l'attention, qui les rend dociles au moindre choc. Mais pourquoi ajoute-t-il que le geste part en ce cas d'une aperception non remarquée? C'est plutôt encore dans le cas de l'impression attendue que l'aperception consciente suit le geste au lieu de le précéder. Le sujet se tient prêt à enregistrer, par exemple, une sensation auditive, et il se tient en garde d'enregistrer une sensation visuelle; si néanmoins il enregistre la dernière, il faut en conclure que la conscience du mouvement à exécuter était moins vive chez lui qu'au début de l'expérience, et il faut admettre aussi que l'impression visuelle, consciente après coup, a été inconsciente auparavant. Le sujet, en somme, est plus disposé à enregistrer qu'à se garder d'un faux enregistrement. L'enregistrement erroné ne suppose pas la conscience de l'impression enregistrée, encore moins celle de l'impression attendue. Le temps psychologique reste donc en dehors du temps de la réaction, et le temps mesuré est celui qui est nécessaire pour amener l'impression à faire masse, à être saisie.

Il serait trop long de noter maintenant et d'expliquer, avec M. Lipps, les circonstances qui peuvent avancer ou retarder le temps psychologique (chap. IX et X). Je ne peux pas davantage étudier avec lui les rapports particuliers à certaines espèces de représentation comme sont les rapports des sons et des couleurs, et je me borne à relever ici, en exemple de sa tendance à dégager partout l'action originale de l'âme, sa critique de l'explication donnée par Helmholtz, et toute fondée par celui-ci sur l'état de l'organe, du fait que les intermittences des sons fatiguent l'oreille comme les vacillations de la lumière fatiguent l'œil. M. Lipps invoque, à son encontre, la préférence de l'âme, qui n'aime pas plus les intermittences de son que les discours hachés (sorte de fait où l'intervention du nerf est accessoire); elle est portée à continuer son action, et si elle est trompée dans son attente, si l'excitation est coupée, il en résulte pour elle une souffrance. Il pose constamment le « tout psychique » comme bien ou mal disposé, ami ou hostile à l'égard de n'importe quelle impression (chap. XI et XII).

D'une façon plus générale, le corps fournit les excitations, et l'âme en fait ce qu'elle en peut faire. On peut concevoir enfin une vie psychique totale, composée de toutes sortes de résonnances, où chaque stimulation déterminée se trouve renforcée ou refoulée à chaque instant par un système de vibrations incessantes, selon que les rythmes sont semblables ou différents. Et si l'on fait rentrer les éléments isolément considérés dans les connexions du phénomène pris en son ensemble, on reconnaît cette fois une tendance remarquable des représentations à s'écouler dans la vie psychique générale, par où le contraste des états

érectifs peut s'effacer. Je perçois le vert; cette perception est soutenue par les stimulations qui lui ressemblent, mais elle commence aussitôt à s'écouler dans la vie psychique générale, et elle profite à mesure à la perception du pourpre. Etc., etc. (chap. XIII, XIV, XV).

IV. *Le cours de la représentation et les rapports dynamiques de la représentation* (*Vorstellungsbeziehungen*).

Les connexions représentatives qui proviennent des rapports de rencontre se montrent agissantes dans la naissance de représentations nouvelles (dispositions).

Les objets parlent une langue qui leur est naturelle, et une autre que nous leur avons apprise. Le visage souriant de la mère est agréable à l'enfant en suite de nombreuses expériences qui lui font voir son bien associé à cette mine souriante; un visage sévère lui serait également agréable, si toutes les personnes qui l'approchent avaient pris l'habitude de masquer leur bienveillance sous une mine rébarbative. De la considération des mines et des gestes, l'enfant se forme un type normal moyen (de l'ensemble et des parties), etc. Ce sont là des associations contemporaines, et elles ont, on le pense bien, de nombreux effets. Toutes tendent à un jugement (chap. XVI).

La portée du jugement dépasse celle de l'aperception. L'aperception est l'entrée au point lumineux, non pas de la conscience (Wundt), mais de la vie psychique. Le bruit du moulin n'arrive pas, dit-on, à la conscience du meunier; on dirait plus exactement que le meunier ne remarque pas ce bruit, parce qu'il fait partie de ses événements psychiques habituels, et l'imprévu serait une condition favorable à la prise de conscience d'une représentation. Par le jugement, on ne place pas seulement une représentation à une place déterminée, on éprouve qu'elle est à sa place. Le jugement emporte la conscience de la réalité de la représentation (chap. XVII).

M. Lipps étudie ensuite l'action réciproque des jugements (logiques). Il distingue la cause, simple changement qui précède un effet (un coup porté), de la cause qui implique ce changement en elle comme élément (l'aimant attire le fer), et de ce genre de conditions causales de ce qui dure auxquelles on a donné le nom de substrat ou de substance. Je rappellerai, à ce propos, la réflexion de Stuart Mill, que le variable a une cause, c'est-à-dire un antécédent qui est un autre variable, mais que le permanent ne saurait avoir de cause, en bonne logique (chap. XVIII).

Suit un chapitre (chap. XIX) sur les choses et la personnalité. Le sentiment de l'effort est le noyau du moi. Nous pouvons imaginer une figure formée de courbes concentriques, dont le moi « volontaire et représentatif » occuperait le centre; le contenu de la libre représentation ferait une première zone autour du moi, le corps en ferait une deuxième, le monde extérieur une troisième. Le dernier chapitre (chap. XX) de cette quatrième partie est consacré à l'étude des procédés de l'induction, de la déduction, de l'analogie, — l'analogie,

« ce degré inférieur de preuve inductive », comme l'appelait encore Stuart Mill.

V. *Fusions et complications des représentations.* — Le résultat principal de la fusion graduelle d'éléments pareils appartenant à un même sens et de la complication d'éléments appartenant à des sens différents est de nous donner l'espace tactile et l'espace visuel. Cette partie de l'ouvrage de M. Lipps traite donc d'abord de la genèse de notre notion d'espace, et la critique de la théorie des signes locaux de Lotze y occupe nécessairement une grande place.

Le signe local ne peut s'entendre que comme un rapport, parce qu'il n'y a pas d'espace sans un rapport de choses dans l'espace, et en effet l'interprétation de Wundt, qui fait dépendre les signes locaux de la richesse nerveuse différente des diverses parties de la peau, revient à prendre ces signes pour des rapports qualitatifs. Mais ces simples rapports ne suffisent pas à expliquer l'espace tactile, et il nous faut recourir encore à la considération des rapports acquis ou « devenus » (chap. XXI).

Wundt fait sortir l'espace tactile d'une synthèse des sentiments d'innervation avec les signes locaux qualitatifs. M. Lipps conteste que cette synthèse donne aucun produit nouveau; et les sentiments d'innervation, dit-il, peuvent servir seulement à ordonner les éléments dans l'intérieur de l'espace tactile (chap. XXII). Quant à la vision, il refuse l'influence directe des mouvements de l'œil sur la grandeur des images. L'influence de ces mouvements n'est qu'indirecte, dans le cas, par exemple, où ils concourent à l'appréciation de la grandeur réelle d'un homme vu à une certaine distance, par le moyen d'expériences préalables suffisamment précises. Le rôle de l'expérience est visible encore dans le fait du louche qui voit double après guérison et qui est obligé de refaire à nouveau l'adaptation de ses yeux, c'est-à-dire de combiner les efforts nécessaires pour amener l'objet, dans les deux yeux, sur la tache jaune (chap. XXIII).

Jusqu'ici, notre espace est à deux dimensions. Suivant M. Lipps, la troisième dimension est un fait que j'accepte pour accorder ma perception d'espace réelle avec mes expériences précédentes. Si je fais tourner un bâton sur son point médian situé dans l'axe du plan de la vision, de manière à éloigner de l'œil, soit son extrémité supérieure, soit son extrémité inférieure, chaque grossissement de l'objet, en cette expérience, m'oblige à prêter à l'image que je vois plate la signification d'une image profonde. Ce sont de simples illusions qui nous portent à attribuer à la réunion de deux images en une seule dans la vision binoculaire la notion que nous avons de leur profondeur. Cette notion a toujours sa cause dans l'expérience (chap. XXIV). Interviennent maintenant les complications (chap. XXV). Des espaces qui s'excluaient comme différents ont pourtant une valeur commune. Non seulement notre espace visuel et notre espace tactile se sont élargis, mais nous concevons l'espace un, et la question glisse du terrain de la

psychologie générale sur le terrain des théories de la cognition.

Nativistes ou empiristes, ces théories acceptent également une telle constitution de l'âme, qu'elle transforme des distinctions de qualité en des distinctions d'espace, et, ajoutons-le, de temps. Dans le temps, nous n'avons plus des impressions contemporaines, mais des impressions successives, qui ne se fusionnent pas, grâce au temps même. En quoi consistera cette fois le rapport qualitatif? On ne peut dire, en effet, qu'un son est autre qualitativemne parce qu'on l'entend avant ou après tel autre son, et il n'y a rien dans le son qui nous oblige à lui assigner une place exacte dans le temps. Cependant des sensations surgissent, viennent à la conscience, persistent comme images du souvenir, disparaissent; n'avons-nous pas là la matière d'un autre rapport qualitatif, rapport des degrés ou stages du cours de la représentation, que l'âme pourra traduire en rapport de temps? Ces stages sont des signes *temporels*, formant un système à une dimension. Et si nous mesurons le temps et l'espace, c'est par le moyen du transport d'une unité, unité qui signifie un acte unique du penser, non quelque chose qui serait dans les objets. Le temps et l'espace, enfin, sont *a priori*, en ce sens qu'il est dans la nature de l'âme de produire, sous des conditions définies, les formes du temps et de l'espace. Mais *a priori* ne veut pas dire inné, puisque ces formes ne sont rien tant que rien n'y entre. Il n'y a donc pas de représentation innée; mais nous ordonnons des contenus représentatifs selon l'espace et le temps, et nous créons sans cesse à nouveau l'espace et le temps.

VI. *L'effort* (*Streben*). — Dans cette dernière partie, je me bornerai à glaner quelques observations.

M. Lipps donne une définition du *Begehren* qui exclut la notion du beau désintéressé; le désir est l'effort qualifié de tout sentiment, et Kant n'avait pas motif de le reléguer dans les sens inférieurs. Le jugement esthétique n'est pas un jugement sur une classe définie d'objets, mais une espèce définie de jugement sur les objets, et il est donc inexact de faire du beau l'unique objet du jugement esthétique.

Le plaisir est le signe immédiat de la santé. La voix de la conscience morale, c'est la voix de notre nature, du système d'efforts et d'appréciations qui est nous mêmes, et elle exige pour cela d'être écoutée. La morale est nécessairement endémoniste.

L'habitude est comme un courant où nos efforts ont une facile embouchure; et plus large est ce courant de notre vie routinière, plus étroit est le terrain où peuvent s'implanter de nouveaux efforts, de nouveaux désirs. Grande, chez l'enfant, est la mobilité des désirs, parce qu'ils ne sont pas enchaînés encore par des habitudes.

L'étude du comique est rattachée par M. Lipps à celle de l'attente. Aucune chose, d'abord, n'est comique en soi; un contraste est nécessaire pour engendrer le comique. Ce qui est risible, ce n'est pas la souris, mais que la montagne accouche d'une souris. Ce n'est pas non plus le contraste comme tel qui produit le comique, mais c'est la ma-

nière dont sont liés les contenus du contraste. Un petit homme ne paraît ridicule au milieu d'hommes grands, qu'autant que la vue de ces derniers nous a préparés à voir quelque chose de grand, et que d'ailleurs la ressemblance du grand et du petit nous a fait diriger sur celui-ci une quantité d'attention appelant l'importance qui ne s'y rencontre pas. Le sublime est ce qui dépasse notre attente, le comique est ce qui reste en deçà. (Chap. XXVII, XXVIII, XXIX, XXX et conclusion.)

Cette analyse assez étendue, et pourtant incomplète, de l'ouvrage de M. Lipps, permettra au lecteur de juger que le mérite de l'auteur est moins d'avoir donné du nouveau que d'avoir soumis des faits déjà étudiés et des expériences déjà faites à une critique souvent exacte. Il se défend à l'avance du reproche que certains pourraient lui adresser d'avoir fait sa psychologie trop mécanique; je lui reprocherais plutôt de l'avoir faite trop symbolique. Si l'usage des lettres est d'un bon secours, il ne laisse pas d'avoir des dangers. En psychologie, la lettre ne peut pas être le symbole constant d'une grandeur variable, parce que le fait considéré y éprouve d'ordinaire, dès qu'il varie, des changements de qualité qui exigent qu'on le désigne d'un nouveau symbole; et lorsque la lettre y représente un certain état défini, le symbole emporte souvent l'inconvénient de ne pas représenter le fait total ou de le masquer à la longue à notre attention. L'écriture symbolique y est une sorte de schéma, elle n'y est pas un décalque de la réalité. Le psychologue qui ferait abus de cette écriture et du mécanisme de l'algèbre n'exagérerait donc pas pour cela le mécanisme de l'âme; je le comparerais plus volontiers à un facteur des postes infidèle qui ne remettrait pas toutes les lettres du paquet à leur adresse.

LUCIEN ARRÉAT.

# REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

**Zeitchrift für Philosophie und philosophische Kritik**

Vol. 82. (1883.)

SCHUPPE. *Que sont les Idées?* (1re partie.) L'auteur se propose de déterminer, non combien il y a d'Idées ni quelle en est la valeur, mais ce qu'elles sont. Quel est le concept (*Begriff*) de l'Idée? quelle espèce d'existence convient-il de lui attribuer?

Le principe incontesté qui nous fournit le concept et la mesure de toute existence, c'est la conscience. En prenant la conscience pour type d'existence, il s'agit de savoir si les Idées n'existent que comme les chimères ou si elles ont une autre espèce d'existence. La pensée consciente est la pensée d'un objet donné; la pensée sans un objet donné n'est qu'une abstraction. Les sensations et les lois de la pensée ont une valeur objective et forment la réalité concrète en opposition aux illusions des sens et à l'erreur. Toute reproduction de sensation, toute création arbitraire de l'imagination, toute erreur existe dans l'individu, sans avoir aucune réalité objective. Les concepts sont l'œuvre de l'entendement (*Verstand*); les Idées doivent être l'œuvre d'une faculté intellectuelle plus élevée, de la raison (*Vernunft*). Si l'on suppose que ce qui distingue l'Idée du concept, c'est que rien ne lui correspond dans la réalité soumise à l'expérience; si l'on suppose en outre que la pensée ne peut rien créer d'elle-même, les Idées ne sont que des chimères. On peut les considérer aussi comme des produits de la raison pure découlant nécessairement de son essence et servant de point de départ indispensable à toute activité intellectuelle. On est alors obligé ou de reconnaître que la nécessité vient de l'essence de la pensée et que l'Idée est une connaissance objective, ou que cette nécessité n'est qu'une illusion. On ne peut parler d'une valeur limitée des Idées.

Une connaissance régulatrice ne peut pas plus que toute autre connaissance être sans objet. Nous en revenons donc à nous demander s'il peut y avoir un produit de la pensée qui découle avec une nécessité absolue de l'essence de la pensée, qui soit le principe indispensable de toute opération intellectuelle, qui ne donne pas comme les catégories une forme (*Bestimmung*) à une matière donnée, mais qui serve de soutien à ces déterminations de la pensée (*Denkbestimmungen*).

Les idées de Dieu et d'une vie future ne sont pas à proprement

parler des Idées. Dieu et la vie future sont considérés par les uns comme devant un jour être connus par expérience ; par les autres, ils sont placés sur la même ligne que tous les concepts d'objets ou de phénomènes dont l'existence est démontrée sans pouvoir être perçue.

D'autres prennent la croyance à Dieu comme une idée innée ; mais ils doivent démontrer auparavant qu'il ne faut pas la rejeter, et, s'ils donnent une telle démonstration, Dieu passe au rang des êtres dont l'existence est conclue par l'entendement et dont il y a des concepts.

La croyance à la liberté n'est pas plus que la croyance à Dieu et à la vie future une véritable Idée.

Les Idées du Vrai, du Bien, du Beau se distinguent beaucoup des conclusions ordinaires qui établissent l'existence d'un objet perceptible dans certains cas et sous certaines conditions ; leur essence ne consiste pas dans la propriété d'un objet dont l'existence peut être démontrée, mais dans la manière dont elles se produisent ; sans doute elles ont un concept, mais elles ne sauraient à juste titre être rangées parmi les concepts au sens exact du mot ; elles doivent avoir un autre nom.

Les Idées du Vrai et du Bien croissent naturellement avec les propriétés constitutives de l'âme humaine, avec les fonctions fondamentales de la conscience. Elles ne dérivent pas d'un pouvoir abstrait, mais de l'essence de la pensée ordinaire par laquelle nous nous orientons dans le monde et par laquelle nous formons les concepts des choses et des propriétés. Les impressions sensibles forment un chaos dans lequel l'ordre est introduit au moyen des principes d'identité et de causalité. Ces principes sont déjà supposés par l'analyse du contenu de la sensation et ne peuvent venir que de la conscience. Nous sommes en possession de la vérité, nous avons atteint la vraie connaissance, lorsque nous avons ainsi mis l'ordre dans nos sensations. L'erreur est une pensée qui renferme une contradiction et qui par cela même n'atteint pas la réalité. L'être conscient affirme son existence ; il veut naturellement augmenter le plaisir qui lui vient de la conscience et qui est cherché pour elle ; pour cela il recherche une lucidité et une clarté de plus en plus grandes, il s'efforce de faire disparaître la contradiction, qui, rendant obscur le contenu de la conscience, lui cause un certain déplaisir. Que la connaissance humaine puisse supprimer toutes les contradictions et toutes les obscurités, c'est une chose que nous n'affirmons pas ; mais que nos efforts pour atteindre ce but ne soient pas vains, que ce but lui-même ne soit pas un fantôme qui nous entraîne vers le vide et l'erreur, c'est ce que l'on peut affirmer sans crainte.

Nous avons donc une Idée, sans laquelle l'usage le plus ordinaire de l'entendement serait impossible. En un certain sens, rien ne lui correspond dans l'expérience, sans qu'elle implique cependant un objet imaginé ou tiré de soi avec trop d'adresse (*taschenspielerisch*). Cette Idée du Vrai ne consiste pas dans l'application des catégories à ce qui n'est pas objet d'expérience, mais dans la possibilité de les appliquer régulièrement à tout objet qui leur sera donné. Elle n'est que le résultat de la

réflexion sur tout le travail de la connaissance. On ne doit donc parler de la croyance à la vérité que comme de la croyance de la pensée à elle-même et à sa propre existence.

APRENT. *Sur la connaissance de l'essencé de la matière.* Les différentes substances ne sont que des modifications d'une substance primitive. Cette substance primitive n'est pas le protoplasma ; elle est immatérielle ; aucune des déterminations que nous avons coutume d'unir au concept de la matière ne lui est applicable. Elle est quelque chose, mais elle n'est pas ce qu'elle doit être. Elle peut se développer, mais non d'elle-même. Elle suppose un être qui porte en soi comme un présent idéal le monde futur. Cet idéal pénètre, divise, façonne la substance primitive et avec le progrès du temps lui donne, dans les parties de l'univers organiquement unies, une expression de plus en plus parfaite.

ACHELIS. *L'expérience pure des empiriques.* Toute théorie de l'expérience pure qui ne se borne pas à éliminer les erreurs vulgaires, mais qui veut construire jusque dans ses derniers fondements, l'univers *ab ovo*, en purifiant successivement la matière de la connaissance se détruit elle-même.

COMPTES-RENDUS. *Le monde réel et le monde apparent par G. Teichmüller,* analyse de Schuchter. Ulrici répond ensuite aux objections que lui a faites Teichmüller à propos de sa théorie de l'origine de la conscience, la première et la seule, à sa connaissance, qui fasse reposer la conscience de soi sur le pouvoir de distinguer (Unterscheidungsvermogen). — *G. Thiele* étudie, en renvoyant à son livre *La philosophie d'Emm. Kant,* vol. I, Halle 1882, le développement logico-historique de la philosophie naturelle de Kant avant la période critique. Reconstruction un peu trop systématique, mais qui ne manque pas d'intérêt. *H. Martensen, Jacob Böhme;* analyse de Rabus qui déclare l'ouvrage très instructif. *K. Werner, Giambattista Vico comme philosophe et érudit. Vienne, 1881.* L. Müllner fait un grand éloge de ce livre que pouvait seul composer un homme comme Werner qui a étudié la littérature chrétienne, les religions anciennes, la morale, le droit, la science du langage, l'anthropologie, etc.

SCHUPPE. *Que sont les Idées?* (2e article.) Ceux qui considèrent les idées comme les forces qui dirigent le monde ont complètement raison en ce qui concerne l'Idée du Vrai : elle est le point par lequel l'homme s'élève au-dessus des animaux ; la croyance à la victoire définitive du Vrai est la puissance vitale de l'humanité.

L'Idée du Bien consiste dans l'exercice incessant d'une fonction qui appartient directement à la conscience ; elle consiste à apprécier la valeur au moyen des sentiments de plaisir et de déplaisir. Il semble que ce soit là une chose absolument subjective ; mais il est possible de séparer ce qui dans le goût, tient à l'individu de ce qui a une valeur objective. Certains caractères, dans l'association et la reproductions des idées appartiennent en propre à l'individu, la règle logique, bien



que quelquefois méconnue, a une valeur objective parce qu'elle dérive de l'essence de la conscience de soi qui appartient en commun à tous les êtres conscients. De même il y a un certain nombre d'évaluations qui dérivent de l'essence de la conscience. Le point de départ de ces évaluations c'est qu'on estime beaucoup son existence propre, comme celle d'un être qui a conscience de soi.

En réalité les Idées du Vrai et du Bien sont les puissances directrices du monde, elles ne sont pas acquises par l'observation extérieure, mais elles ne sont pas non plus des connaissances innées. Elles dérivent de l'essence de la conscience et nous sommes constitués par elles. Elles ne sont pas la connaissance des choses extérieures, mais elles découlent de la réflexion d'un être conscient sur sa pensée et sa valeur.

Il est de même de l'Idée du Beau. Quant aux autres formes communément acceptées d'idées, l'idée du droit, de la perfection, les idées qui accompagnent la création artistique etc., il est aisé de se rendre compte de ce qu'elles sont en partant des Idées du Vrai, du Bien et du Beau.

R. Eucken. *La philosophie de la religion d'après Fortlage.* De bonne heure Fortlage a été attiré vers les questions religieuses, peut-être parce qu'il y avait en lui des directions différentes dont la conciliation s'imposait sans cesse à sa pensée. Mystique au meilleur sens du mot, il cherchait à donner une clarté et un fondement scientifiques à tout ce qu'il saisissait et appréciait. Il a laissé plus ou moins avancés un grand nombre de traités dont plusieurs étaient manifestement destinés à l'impression. L'un d'eux (*l'Idéal moral de l'humanité d'après le christianisme*) a paru récemment, mais il ne saurait donner une idée complète des opinions de Fortlage en matière de philosophie de la religion. Il convient de les faire connaître en abrégé d'après l'ensemble des manuscrits qu'il a laissés. Sa philosophie de la religion s'accorde absolument avec tout son système. La métaphysique et la philosophie de la religion ont pour but l'être le plus élevé, l'esprit primitif; la première recherche la vérité suprême, la seconde le souverain bien. Dans son idéalisme, Fortlage, à la suite de Fichte, accorde la préférence à la raison pratique sur la raison pure. La religion complète la morale; la philosophie de la religion est la partie la plus élevée de la morale scientifique.

Le point de départ des recherches de Fortlage, c'est la tendance religieuse (*Religionstrieb*). La religion, telle qu'elle se développe dans l'univers, est le produit de l'inclination religieuse se gouvernant et se développant elle-même. Le point de départ empirique de la vie religieuse, ce sont les sentiments religieux comme le point de départ empirique de la morale, ce sont les sentiments moraux. La pitié et le repentir font que l'homme cherche à s'unir à des puissances supérieures à lui qui puissent lui venir en aide quand ses forces sont épuisées. De là la croyance religieuse.

Mais le sentiment n'a de valeur qu'antant que la raison est encore trop faible pour atteindre son but; par lui seul, il est assez peu puis-

sant, il lui manque la dignité (*Würde*) et la persistance. Pour qu'il acquière l'une et l'autre, il faut qu'il devienne moral; il faut que nous nous formions une conviction morale par laquelle les concepts du devoir, de la divinité et de l'immortalité de l'âme prennent racine en nous.

La vie qui atteint la conscience de soi, la spiritualité pure procure à la fois l'indépendance de la volonté et la clarté de l'opinion. La conscience n'est pas quelque chose d'ajouté, elle ne vient pas d'un prétendu inconscient primitif; en elle se montre l'action d'une raison universelle dont nous sommes les parties intégrantes.

Dès qu'un être est devenu conscient, les tendances sympathiques, la sagesse, l'amour se développent en lui dans la mesure même où il est devenu conscient. Le bien suprême, dit Fortlage avec Platon, est la conscience ou l'intelligence suprême, la raison pure et la raison pratique sont en accord; la pensée ne saurait entrer enopposition avec la religion puisque son essence la porte à s'élever à la vie divine. La philosophie de la religion a pour but d'élever la vie religieuse au plus haut degré de conscience.

Nous acquérons l'Idée de Dieu, de l'être véritable (ὄντως ὤν) lorsque nous enlevons au concept de l'être saisi par l'expérience tout ce qui le limite et le conditionne. Dieu se distingue de l'univers : Il est absolu, parce qu'il est inconditionné et parfait; il est un, n'ayant ni cause ni principe. La raison humaine n'est qu'un phénomène, nous ne pouvons connaître que la périphérie de l'absolu, son centre, le *Mysterium magnum* demeure inconnu pour nous.

Dieu se distingue encore de l'univers, car le bien n'est dans le développement du monde qu'un but conçu seulement à l'origine, puis peu à peu et partiellement réalisé. Mais si Dieu n'est pas dans le monde, le monde n'est pas extérieur à Dieu, Fortlage se rapproche ici du panenthéisme de Krause. L'homme occupe dans le monde une position centrale, il est fils de Dieu; c'est un rameau qui croît, tandis que les autres créatures ne sont que des feuilles tombées. Sa nature spirituelle et morale le rend immortel; il y a un monde où l'activité dirigée par la loi morale pourra pleinement atteindre son but. L'homme trouve en lui une tendance au mal d'abord plus forte que l'instinct rationnel; il a besoin du secours de Dieu; le désir du rachat (*Erlösung*) croît en lui, il veut arriver à un monde où règne la sympathie sans mélange d'égoïsme. Le christianisme seul peut assurer l'accomplissement de ce désir. Le christianisme universel doit être le faîte et le principe de toute civilisation; il doit exercer son influence sur tout ce qui peut appartenir à l'être humain. Le christianisme, dit Fortlage, comme type de l'homme régénéré repose sur une seule idée fondamentale, l'union du Christ et de son église (*Gemeine*), c'est-à-dire l'union du Christ et de l'humanité. Le Christ désigne pour lui l'homme idéal, le type immortel de l'humanité, l'*homo noumenon* de Kant, le *Moi absolu* de Fichte. Jésus est le premier qui ait atteint complètement cet idéal; il est pour l'éternité le chef de cette communauté qui comprendra l'humanité, mais dès que

la vie divine deviendra accessible à l'homme, tous seront ses successeurs, tous deviendront ce qu'il était.

Fortlage croit ainsi tenir le milieu entre le rationalisme et le supranaturalisme.

Pour apprécier exactement ces doctrines, dit Eucken, il faudrait les considérer avec la personne de l'auteur qui les a réalisées, autant qu'il était en lui, pendant sa vie. Sa nature innocente et pure l'a empêché de voir la puissance des ténèbres et du mal dans le monde. Il croyait plus à ce monde suprasensible, l'objet continuel de ses recherches qu'à l'évidence sensible. Sa doctrine était devenue vivante en lui, elle est l'expression d'une âme belle et pure.

M. Sartorius. *Le développement de l'astronomie chez les Grecs jusqu'à Anaxagore et Empédocle, d'après Théophraste* (1er article). — La philosophie a été d'abord une physiologie, c'est-à-dire une explication de la nature, et la manière dont on concevait l'univers a été le point de départ de toute spéculation. On a cependant fait assez peu de recherches sur cette matière. Les renseignements d'ailleurs étaient en petit nombre. Le travail de Diels (*Doxographi græci*, Berlin, 1879) et surtout les préliminaires dont il l'a fait précéder ont permis d'aborder la question avec quelque chance de l'éclaircir. Les φυσικαὶ δόξαι de Théophraste traitaient de la physique depuis les temps les plus reculés jusqu'à Platon. Ce livre auquel se réfèrent les commentateurs d'Aristote et en particulier Simplicius ne s'est pas conservé. Mais l'auteur des *Vetusta placita* s'est inspiré, selon Diels, de Théophraste.

Cet ouvrage perdu également avait servi de point de départ à l'Epitome d'Aétius dont Diels a révélé l'existence, d'après Théodoret. Aétius a été cité par Théodoret, reproduit en partie par Némésius, mais copié surtout par le Pseudo-Plutarque (*Placita philosophorum*) et par Stobée (*Eclogæ physicæ*). Le Pseudo-Plutarque a été utilisé par Philon et Athénagoras, par Cyrille, par le Pseudo-Galien. Diels rattache encore à Théophraste, par un intermédiaire stoïcien, certains passages de Cicéron (*Lucullus* et de *Natura Deorum*) qui concordent avec certains fragments du περὶ εὐσεβείας de Philodème. Clément d'Alexandrie s'est inspiré de Cicéron, Hippolyte (*Philosophumena*) a dû avoir sous les yeux un Epitome de Théophraste en même temps que la διαδοχή de Sotion. Il en est de même de Diogène Laerte.

Sartorius accepte en général les résultats de Diels et s'efforce de reconstituer avec eux le développement de l'astronomie d'après Théophraste. L'étude est intéressante quoique les conclusions de Diels, prises pour point de départ, nous paraissent plus ingénieuses et plus spécieuses que vraies. Nous ferons connaître quelques-uns des principaux traits de cette étude.

Homère et Hésiode s'accordent au fond sur la conception de l'univers; il y a entre eux quelques différences au point de vue astronomique. Ils citent à peu près les mêmes étoiles, mais on trouve chez Hésiode une connaissance plus exacte des phénomènes de l'année puisqu'il déter-



mine l'époque la plus favorable pour les travaux les plus importants d'après les apparences célestes. Thalès commence des recherches scientifiques; c'est lui qui d'après Théophraste a frayé la voie à l'astronomie. Il semble encore avoir donné à la terre une forme plate et non sphérique; le ciel est sphérique et divisé en cinq zones. Le soleil s'élève et descend entre les deux tropiques. La lune est un corps de même espèce que la terre, mais ayant la forme sphérique; elle est éclairée par le soleil, ses phases et ses éclipses résultent de sa position par rapport au soleil et à la terre. Thalès avait attribué aux étoiles et au soleil une nature semblable à celle de la terre, mais embrasée; fixé l'année à trois cent soixante-cinq jours, porté son attention sur la durée des révolutions lunaires. On ne saurait absolument affirmer qu'il ait trouvé que le diamètre du soleil était la sept cent vingtième partie de son orbite. Le système de Thalès dénote un progrès considérable. Toutes ses découvertes découlent d'une découverte fondamentale : il n'a pas vu dans le firmament une demi-sphère, mais une sphère. Thalès a la gloire d'avoir fait de l'astronomie, jusqu'alors considérée comme subordonnée aux besoins pratiques, une science à laquelle il a le premier donné l'impulsion, sans qu'on puisse déterminer s'il a profité des travaux de prédécesseurs inconnus ou de peuples étrangers.

La cosmographie d'Anaximandre n'a pas encore jusqu'ici été bien bien comprise dans sa théorie capitale, celle des κυκλοι ou τροχοί. Ni Zeller, ni Th. H. Martin, ni Gruppe, ni Röth, ni Teichmüller n'ont vu qu'Anaximandre avait employé ces cercles avant tout pour l'explication des conversions (τροπαί) du soleil et de la lune. Il en tire aussi l'explication des éclipses de soleil. Il attribue au soleil et à la lune une grandeur égale à celle de la terre. Son système laisse bien loin en arrière par sa grandeur et sa hardiesse les systèmes précédents. Anaximène n'est pas, comme l'a dit Th. H. Martin, resté au dessous d'Anaximandre et de Thalès; il a reconnu que toutes les planètes étaient d'essence identique et également importantes à observer, il a vu que l'étendue du déplacement des étoiles n'avait aucune importance, mais qu'il importait beaucoup de savoir si une étoile se meut ou non. C'est pourquoi il mérite d'être cité avec honneur dans l'histoire de l'astronomie à côté de ses deux prédécesseurs.

G. NEUDECKER. *La nécessité de la pensée et la certitude subjective (Selbstgewissheit), dans leurs rapports avec la théorie de la connaissance.* Neudecker, d'accord avec Ulrici pour combattre les empiriques, indique les différences qui les séparent. Ulrici éclaircit quelques points et répond à certaines objections.

*Comptes rendus.* Nous signalerons seulement une analyse et une critique intéressante du livre de Fechner : Révision des points capitaux de la psycho-physique, par Ulrici qui loue la pénétration, l'étendue et la profondeur de l'esprit de l'auteur, et qui croit que les points capitaux de la psycho-physique ne sont plus en question.

*Vincent* KNAUER. *W. Shakespeare, le philosophe de l'ordre moral*

*du monde* (*der sittlichen Weltordnung*). Analyse par Müllner, qui fait un grand éloge de l'ouvrage et voudrait qu'il eût pour titre : la philosophie de Shakespeare.

---

## LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Aristote. *Traité des parties des animaux et de la marche des animaux*. Trad. pour la première fois par J. Barthélemy Saint-Hilaire. 2 vol. in-8, Hachette et Cie, Paris.

A. Desprez. *La femme esclave, courtisane et reine*. In-18, Paris, Dentu.

J. Lippmann. *Du déterminisme psychologique*. 1re partie, in-8°, Strasbourg, Schultz.

L. Wuarin. *L'État et l'École*. In-12, Paris, Fischbacher.

E. Beaussire. *Les principes de la morale*. In-8, Paris, Alcan.

Macintire Salter. *Die Religion der Moral*. (Trad. de l'anglais et édité par *G.-V. Gizycki*), Leipzig et Berlin, Friedrich.

Lipps (Th.) *Psychologische Studien*. In-8, Heidelberg, Weiss.

A. Spir. *Gesammelte Schriften*. 4 vol. in-8, Leipzig, Findel.

Radestock. *Genie und Wahnsinn : eine psychologische Untersuchung*. In-8, Breslau, Trewendt.

Stumpf. *Musikpsychologie in England*. In-8°, Leipzig, Breitkopf und Härtel.

E. von Hagen. *Philosophische Abhandlungen und Aphorismen*. I, in-8°, Hannover, Schlüster.

A. Costa. *Coscienza e progresso*. In-8, Roma (brochure).

G.-A. Colozza. *Saggio di pedagogia comparata*. In-12, Napoli, Morano.

F. Bonatelli. *Discussioni gnoseologiche et note critiche*. In-8, Venezia, Antonelli.

Ardigò. *Opere filosofiche*. Vol. III, Padova, Draghi.

Gemellaro Russo. *Sulla protezione agraria*. In-12, Catania, Martinez.

H. Rabbeno. *La cooperazione in Inghilterra : saggio di sociologia economica*. In-12, Milano, Dumolard.

---

On annonce la mort de M. Véra, professeur à l'Université de Naples, bien connu par ses traductions de Hegel et son zèle infatigable pour propager la philosophie hégélienne.

---

*Le Propriétaire-Gérant :* Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois

# LES THÉORIES MÉTAPHYSIQUES
## DU MONDE EXTÉRIEUR

La question de l'existence d'un monde extérieur subsistant en soi et indépendamment de nos sensations actuelles ou possibles, n'est pas, comme le croit encore le sens commun vulgaire, une question d'ordre pratique. Quelque parti que l'on prenne au sujet de la nature illusoire ou véridique de nos représentations, les règles de conduite qui doivent nous diriger dans le monde des corps demeurent les mêmes. Pyrrhon a beau penser que tout ce qui l'environne n'est qu'apparence, ses amis n'auront pas besoin de le pousser de côté quand une voiture sera près de l'atteindre, ni de le retenir quand il sera arrivé à la berge de la rivière. L'idéaliste peut être convaincu que le fauteuil qui est devant lui n'existe que pour sa représentation, il s'y assoira avec confiance. C'est que, si l'existence du fauteuil est une donnée purement subjective de son esprit, le fait de s'y asseoir est une autre donnée exactement du même ordre; et que la première a une valeur très positive, sinon en elle-même, du moins dans son rapport avec la seconde : de même l'on voit en algèbre le produit de deux imaginaires conjuguées donner une quantité réelle.

La question est donc de l'ordre purement spéculatif, et c'est là un point important à signaler, parce qu'une multitude de gens, persuadés que la pratique y est intéressée, sont toujours disposés à faire intervenir le sens commun dans un débat où il n'a que faire. Le sens commun ainsi écarté de prime abord, nous restons en présence d'un problème théorique à discuter théoriquement, comme il convient. Eh bien! nous l'avouerons, la solution de ce problème la plus généralement acceptée ne nous satisfait pas; et le but principal que nous nous sommes proposé en entreprenant ce travail a été d'en faire voir l'insuffisance. Ce que nous nous efforcerons de faire, c'est de montrer l'infériorité de la thèse réaliste par rapport à la thèse idéaliste. Il est évident du reste que nous ne pouvons songer à explorer toutes les parties d'un si vaste sujet, et nous devrons nous

estimer heureux si nous réussissons à mettre en lumière seulement quelques points spéciaux des deux théories adverses.

Pour cela, notre premier souci sera, dès le début, de bien comprendre et de bien poser la thèse réaliste, de peur qu'on ne nous accuse, ainsi qu'il est arrivé quelquefois, de dresser des têtes de Turc afin de les cribler à notre aise. Nous écarterons donc sans discussion le réalisme vulgaire et par trop naïf qui croit les corps effectivement colorés, chauds ou froids, odorants ou sapides. Nous irons même plus loin, et, sans tenir compte des protestations que pourront élever les partisans de la doctrine scolastique et les derniers représentants de l'école écossaise, nous considérerons comme une vérité désormais acquise à la science, et sur laquelle la discussion est close, qu'il n'y pas lieu de distinguer entre les qualités réelles et les qualités apparentes des corps, ou, comme on dit quelquefois, entre leurs qualités primaires et leurs qualités secondaires. Nous prendrons pour accordé que toutes ces qualités, et notamment l'étendue avec la figure, n'ont de réalité que par rapport à nous, et n'expriment que des états subjectifs de notre sensibilité; laissant d'ailleurs intacte la question de savoir si ces états ne sont point provoqués par l'action des choses extérieures sur nous.

Enfin nous écarterons également cette forme du réalisme qui consiste à considérer les corps comme composés de substances inétendues, et qui n'est pas autre chose que le monadisme leibnizien mal interprété [1].

1. Sans doute on peut entendre en un sens réaliste la doctrine de Leibniz sur les monades; des textes nombreux l'autorisent. Leibniz avait l'habitude, et lui-même en convient, d'accommoder toujours l'exposition de ses doctrines aux opinions et à la capacité intellectuelle des personnes auxquelles il s'adressait, afin de la leur rendre plus accessible et plus facilement acceptable. Mais, s'il est des textes en faveur de cette interprétation du monadisme leibnizien, il en est de bien formels aussi en faveur d'une interprétation toute contraire. Leibniz, par exemple, écrit au P. Desbosses : « Monades esse partes corporum, tangere sese, componere corpora, non magis dici debet quam hoc de punctis et animabus dicere licet. » *Epist.* XVIII, édit. Erdmann, p. 680. Et ailleurs : « Nulla est monadum propinquitas aut distantia spatialis vel absoluta, dicereque esse in puncto conglobatas, aut in spatio disseminatas, est quibusdam fictionibus animi nostri uti. » *Epist.* XX.

Si l'on s'en tient à la lettre des textes, il semble donc que Leibniz se soit mis en contradiction formelle avec lui-même, et l'on peut se demander quelle était sa véritable et définitive pensée. Mais cette contradiction n'est qu'apparente pour les raisons que nous venons de dire. Dès lors l'interprétation la plus éloignée du sens commun, la plus difficilement acceptable pour les lecteurs vulgaires, devient la plus probable. Aussi pensons-nous avec M. Nolen, avec M. Henri Lachelier, et avec bien d'autres philosophes encore, que le vrai sens de la théorie des monades, c'est l'idéalisme subjectif, c'est-à-dire cet idéalisme d'après lequel le monde n'est qu'une représentation identique chez tous les esprits créés, sauf de légères différences qui répondent aux différences de leurs situations appa-

Ce n'est pas que cette doctrine ne compte aujourd'hui encore des partisans nombreux et autorisés. Cependant nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'en faire l'objet d'une étude spéciale; d'abord parce que c'est à tort qu'elle se réclame du grand nom de Leibniz, et ensuite parce que nous aurons occasion de la retrouver en étudiant une forme plus vaste et plus compréhensive de la doctrine réaliste. Ces éliminations faites, nous n'apercevons plus que deux

rentes dans le temps et dans l'espace. Nous ne pouvons en ce moment discuter à fond la question, d'autant plus que la chose a été faite avec une compétence supérieure (voir Nolen : *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*); mais nous indiquerons très rapidement quelques-unes des raisons qui nous paraissent imposer cette interprétation du monadisme leibnizien :

1° Leibniz soutient invariablement qu'il n'existe point et qu'il ne peut exister de purs esprits, sauf Dieu. Or il est évident que, si les corps étaient composés de monades, chaque monade serait justement un pur esprit. La pensée de Leibniz se comprend très bien au contraire, si notre corps est pour nous une simple donnée de la représentation, mais une donnée nécessaire dans tout esprit fini.

2° L'hypothèse d'après laquelle les corps seraient, absolument parlant, composés de monades, donne lieu à d'inextricables difficultés pour ce qui concerne les rapports de ces monades avec l'espace. D'abord il faudrait pouvoir comprendre comment une monade, c'est-à-dire un principe spirituel, peut être dans l'étendue à un titre quelconque, ou peut servir à composer l'étendue. Le sens commun qui met nos âmes dans nos corps comme un enfant met un insecte dans une petite boîte, trouve cela tout simple; mais la raison philosophique est un peu moins facile à contenter. Ce n'est pas tout. Les corps seraient formés de monades, et l'étendue résulterait de l'agglomération de ces monades inétendues! Nouveau mystère. On s'en tire en disant que l'espace est idéal, non réel, et qu'il n'y a pas lieu par conséquent à composer avec des éléments inétendus une étendue véritable. — Soit, mais ces monades prises individuellement ont pourtant une *situation*. Leibniz le dit lui-même lorsqu'il définit l'espace « un ordre des situations, ou selon lequel les situations sont rangées ». (5° écrit de Leibniz à Clarke, § 104.) Ces *situations* sont donc, logiquement au moins, antérieures à l'espace; mais, comme une situation ne se comprend que dans l'espace même, il en résulte que Leibniz aurait admis un espace avant l'espace!

3° S'il est un point dans la philosophie de Leibniz sur lequel il ne varie jamais, et qui tienne au fond le plus intime de cette philosophie, c'est assurément la doctrine de la non-communication des substances et de l'harmonie préétablie. Or cette doctrine devient un véritable non-sens, si l'on admet que les corps soient effectivement composés de monades. Que veulent dire en effet ceux qui entendent ainsi le monadisme? Une seule chose évidemment, c'est que les corps exercent les uns sur les autres une action réelle. Comment concilier cela avec l'harmonie préétablie, avec cette conception de monades « *qui n'ont point de fenêtres.... qui ne peuvent recevoir aucun changement du dehors*, etc.? »

Ce n'est pas tout. L'harmonie préétablie se lie à la théorie des perceptions des monades. En quoi consistaient donc ces perceptions, dans la pensée de Leibniz? C'étaient des représentations distinctes ou confuses de tout ce qui se passait dans toutes les autres monades de l'univers. En d'autres termes, ce que nous appelons aujourd'hui nos sensations, ne sont, d'après Leibniz, que des formes et des apparences sous lesquelles nous nous représentons les états divers d'esprits plus ou moins semblables au nôtre. Comment peut-on donc oser dire que les objets de nos sensations, c'est-à-dire les corps, sont des amas ou des agrégats de ces esprits?

façons de concevoir la réalité du monde extérieur à titre de chose en soi : la première consiste à déterminer cette réalité en lui prêtant l'attribut de la résistance; et c'est ainsi qu'on l'entend aujourd'hui presque partout; la seconde consiste à laisser cette réalité dans un état d'indétermination aussi absolue que possible; et c'est ainsi que l'entendait Kant, c'est ainsi que l'entendent encore les rares Kantiens qui n'ont pas totalement rejeté le *noumène.*

## I

Le grand argument de la plupart des réalistes, c'est, disons-nous, que, par le sens du toucher, nous constatons l'existence hors de nous de quelque chose qui nous résiste. Ce quelque chose, quel est-il dans sa nature intime? Les réalistes répondent qu'on l'ignore. Il résiste, voilà tout ce que l'on en peut dire, et tout ce que l'on en sait. Ajoutons, si l'on veut, qu'il posséde des qualités qui sont de nature à provoquer en nous des sensations de couleur, d'odeur, etc., et même des sensations d'étendue; — car on est assez disposé, en général, à reconnaître que l'étendue n'a de réalité que pour la représentation; — mais il est impossible de songer à en préciser davantage la définition. Ce qui est essentiel et caractéristique, ce sur quoi l'on insiste surtout, c'est qu'il résiste.

Tout d'abord nous aurons une première réserve à formuler au sujet de cette théorie. Pourquoi, demanderons-nous, se fonde-t-on pour prouver l'existence objective des corps sur le phénomène sensible de la résistance, plutôt que sur tout autre phénomène du même ordre, la vision par exemple, ou l'audition?

Répondra-t-on que c'est parce que la vue nous fait connaître seulement la couleur des objets, laquelle est une de leurs qualités les moins importantes, tandis qu'avec nos mains nous touchons les corps eux-mêmes, et nous constatons la résistance qui est la plus fondamentale de leurs qualités? Mais si la couleur exprime simplement un état du sujet, et ne représente rien d'objectif, est-ce qu'il n'en est pas de même de la résistance? Est-ce que la sensation de résistance n'a pas sa condition nécessaire dans un état particulier de l'organisme, tout comme la sensation de couleur? Pourquoi donc lui accorder sur celle-là et sur toutes les autres un privilège quant à l'objectivité? Mais laissons pour le moment ce point sur lequel nous aurons à revenir tout à l'heure. Pour cette autre assertion que nous ne voyons jamais que la couleur des corps, tandis que nous touchons les corps eux-mêmes, elle n'est pas mieux fondée. C'est simplement l'expression de cette opinion vulgaire et un peu banale, que nous ne sommes véritable-

ment assurés de l'existence des corps que lorsque nous avons pu les toucher, mais que les sensations du tact sont des signes infaillibles de leur réalité. Comme si le toucher n'avait pas ses illusions aussi bien que tous les autres sens! Qui ne connaît par exemple l'expérience du dédoublement de la boulette de mie de pain roulée entre les extrémités de l'index et du doigt majeur, quand on a fait passer ce dernier sur l'autre? Mais les récentes études que l'on a faites sur l'hypnotisme fournissent des cas d'illusion du toucher en nombre presque infini, et d'une valeur tout à fait irrécusable. M. A. Binet, dans un article sur l'*Hallucination* publié ici même [1], en a rapporté plusieurs. Nous nous contenterons d'en citer un seul. « Je lui fais voir (à une femme hypnotisée), un enfant de quatre ans qui grimpe à un mur. A cette vue, elle se lève avec inquiétude, saisit l'enfant, et revient s'asseoir en le tenant dans ses bras. Pendant un quart d'heure, elle causa avec cet enfant imaginaire, ou plutôt elle lui adressait la parole, mais l'enfant ne répondait pas. Ainsi, elle lui disait : Pourquoi as-tu peur de moi? etc; puis, après un silence : Pourquoi pleures-tu? Il ne faut pas pleurer; etc. » Est-ce que le toucher dans cette expérience et dans toutes les expériences similaires se comporte autrement que tous les autres sens? « A l'état normal, dit encore M. A. Binet, ce que l'œil voit, la main le touche, l'oreille l'entend. Lorsqu'on fait naître une hallucination chez un sujet hypnotisé, tous les sens sont aussi d'accord, mais cet accord est une complicité. On dit à la malade qu'il y a un chat sur la table : elle le voit; on lui dit de le prendre : elle le prend, le ramasse dans son tablier et le couvre de caresses; s'agit-il d'un oiseau, elle l'entend chanter..... les fleurs qu'on lui fait cueillir ont une odeur pénétrante qui la ravit. On peut lui servir un repas imaginaire qui lui donnera de délicieuses hallucinations du goût... Bref, les hallucinations de l'hypnotique sont des hallucinations complètes [2]. » Mais la chose peut aller beaucoup plus loin encore, puisque les hallucinations du toucher peuvent avoir pour objet le corps même de l'halluciné. Ne sait-on pas qu'il y a des fous qui se croient de verre, d'autres qui prennent leur corps pour un brouillard, etc? Concluons donc, d'une façon générale, que l'on est mal fondé à vouloir faire reposer un argument en faveur de l'existence objective des corps sur la seule sensation de résistance, à l'exclusion de toutes les autres.

Voyons pourtant quels arguments on fait valoir en faveur de la théorie réaliste fondée sur la sensation de résistance. Voici comment

1. *Revue philosophique*. Mai 1884.
2. *Ibidem*.



s'exprime à ce sujet l'un des représentants les plus considérables de cette théorie : « De même que, dit M. Janet, nous ne pouvons pas résister aux autres corps sans produire ce que nous appelons un *effort*, de même nous devons supposer que la résistance que nous éprouvons implique de la part de l'obstacle un certain effort; et, si nous appelons en nous *force* la cause de l'effort, nous supposerons de la force dans ce qui agit sur nous, au même titre que nous supposons de l'intelligence là où nous voyons des signes d'intelligence[1]. » Comme confirmation de ce raisonnement, M. Janet donne ailleurs encore l'exemple suivant : « Nous remarquons que la matière est capable de tous les modes d'action que nous attribuons aux autres hommes, et dont nous trouvons le type en nous-mêmes dans l'effort musculaire : *tension*, *traction*, *pression*, *choc*. Ne devons-nous pas conclure par analogie qu'il y a dans la matière quelque chose de semblable à ce que nous affirmons avec certitude chez nos semblables? Un homme lutte avec nous dans l'obscurité : pendant la lutte, il se dérobe et met à sa place un mannequin contre lequel, sans le savoir, nous continuons à lutter : ce mannequin qui nous offre la même résistance que l'homme lui-même, n'a-t-il pas la même réalité que celui-ci? Les mêmes effets ne prouvent-ils pas une même cause?[2] » Déjà au reste M. Herbert Spencer avait fait remarquer que si, avec l'une de nos mains, nous prenons d'abord notre autre main, puis la main d'un ami, puis un objet inanimé, nous sommes invinciblement contraints à admettre dans la main de notre ami une sensation toute semblable à ce que tout à l'heure nous éprouvions nous-mêmes dans la nôtre, et que de là, par une analogie irrésistible, nous attribuons à l'objet inanimé une pression corrélative à la résistance qu'il nous oppose[3].

Nous ne pouvons pas songer à réfuter ici directement le raisonnement de M. Janet et de M. Spencer, parce que cela nous mettrait dans la nécessité de soulever des questions multiples de psychologie, et que c'est non plus un article de Revue, mais un livre qu'il nous faudrait faire. Nous sommes donc contraint à notre grand regret de prendre la question de biais, et de nous contenter de montrer que la théorie réaliste fondée sur la sensation de résistance implique des contradictions et des impossibilités. Ce sera, si l'on veut, une démonstration indirecte ou *par l'absurde* de la vérité de l'idéalisme. Sans doute une démonstration directe serait préférable; sans doute il faudrait,

1. *Traité élémentaire de philosophie*, p. 790.
2. *Revue des Deux Mondes*, *Mill et Hamilton*. 15 octobre 1869.
3. Voir *Principes de Psychologie*, 7e partie, § 464.

s'il était possible, non pas prouver que la thèse de l'adversaire est fausse en elle-même, mais prendre corps à corps les arguments par lesquels il l'établit, et les détruire. Encore une fois, c'est l'autre voie seulement que nous pouvons tenter ici.

A la vérité, une chose est à prévoir, c'est qu'on oppose à nos raisonnements une fin de non-recevoir absolue, et cela au nom de la prétendue évidence immédiate de l'existence des *choses en soi*. « L'hypothèse des métaphysiciens que la raison possède une autorité devant laquelle doivent céder les modes de conscience plus simples, est, dit M. Herbert Spencer, non seulement gratuite, mais encore absolument indémontrable [1] ». Ainsi c'est entendu, tous nos raisonnements, quels qu'ils soient, sont rejetés d'avance, comme étant en opposition avec des *modes plus simples de la conscience*, dont l'autorité est plus grande.

Ce texte et les considérations qui l'accompagnent ne laissent pas d'être curieux. Ils prouvent au moins que, dans la question qui nous occupe, M. Spencer se défie quelque peu de la raison, et prévoit qu'elle pourrait bien ne pas se tourner de son côté. Du reste, hâtons-nous d'ajouter qu'il est ici absolument dans la logique d'un système qui fait sortir la raison de la sensibilité même. Seulement on se demande, avec tout le respect dû à un aussi grand penseur que M. Spencer, comment, avec une pareille manière de voir, il est possible de philosopher encore, et de s'intéresser si peu que ce soit à quelque chose d'abstrait. Quoi qu'il en soit, pour nous qui plaçons l'autorité de la raison au-dessus même de celle des sens extérieurs et du sens commun, c'est la raison seule que nous voulons faire intervenir dans ce débat, c'est en son nom seul que nous tâcherons de discuter, c'est son opposition seule que nous redoutons de rencontrer.

Pourtant, avant de passer à ce qui constitue proprement notre point de vue dans la question, il nous est impossible de ne pas faire une simple observation au nom de ce sens commun même dont les réalistes ont fait leur cheval de bataille : c'est qu'il y a quelque chose d'étrange à ce que les partisans du sens commun aient choisi, pour en faire la propriété objective par excellence de tous les corps, précisément la résistance. Si, après avoir regardé une table, je me tourne d'un autre côté, de sorte que je cesse de la voir, il m'est impossible de penser que cette table ait perdu sa couleur, ou sa forme, ou sa grandeur, par cela seul que je ne la vois plus. La couleur, la forme et la grandeur m'apparaissent donc, au moins à s'en tenir aux don-

1. *Principes de psychologie*, § 471.

nées du sens commun, comme des qualités inhérentes à la table. Pour la résistance, il n'en est pas de même. Je ne puis me la représenter qu'à la condition d'imaginer que je pose la main sur l'une de ses faces; de sorte que la résistance m'apparaît comme une qualité de la table essentiellement liée à ma sensation présente, et accidentelle par conséquent comme cette sensation. Si donc il est une qualité sensible qui m'apparaisse comme une pure et simple *possibilité de sensations*, pour me servir ici de la très juste expression de Stuart Mill, c'est assurément la résistance, plus que toutes les autres. On voit par là que, si le sens commun paraît autoriser l'opinion d'après laquelle la résistance serait la propriété essentielle et fondamentale des corps, il la condamne en même temps, puisqu'il n'est aucune qualité sensible qui lui paraisse plus complètement subjective et relative à notre sensibilité que celle-là.

Il y a là deux modes simples de la conscience, dirons-nous à M. Spencer; pourquoi excluez-vous totalement l'un au profit de l'autre?

## II

Pour discuter l'argument réaliste tiré de la résistance, il est tout d'abord indispensable que nous nous fassions de la résistance une idée exacte. Qu'est-ce donc que la résistance? Nous disons : c'est une sensation. Peut-être cependant voudra-t-on soutenir que c'est une action mécanique. Parler ainsi, ce serait oublier que nous ne pouvons nullement avoir conscience d'une action mécanique, mais seulement d'une sensation. Sans doute il peut sembler, et c'est en particulier l'opinion de Maine de Biran, que la sensation n'est pas un phénomène purement spirituel, ni même peut-être purement psychologique; qu'une certaine intuition, ou plutôt une certaine conscience du corps y est toujours incluse; et que ce que nous appelons la résistance, c'est la sensation par laquelle nous prenons conscience de notre corps, en tant qu'il exerce une action mécanique. — Accordons tout cela : il n'en restera pas moins vrai que l'action mécanique, si action mécanique il y a, absolument parlant, ne m'est connue que par l'intermédiaire, et en quelque sorte au travers d'une sensation. Ce dont j'ai l'idée, c'est donc l'action mécanique en tant qu'elle est sentie; ce que je puis objectiver et attribuer aux choses extérieures, c'est donc seulement cette même action mécanique en tant qu'elle est sentie, c'est-à-dire la sensation que j'en ai. Ainsi, ce que je considère comme une qualité essentielle aux corps extérieurs, c'est toujours une sensation. Voilà, ce que l'on est

beaucoup trop porté à oublier en général, et ce que du reste paraissent bien reconnaître M. Janet et M. Spencer dans les arguments que nous avons rapportés plus haut; puisque, suivant les deux savants auteurs, une analogie irrésistible nous oblige à attribuer aux choses extérieures précisément ce qui se passe en nous, c'est-à-dire la résistance; et comme cette résistance est sentie, comme nous n'avons même aucune idée d'une résistance qui ne le serait pas, c'est une résistance sentie qui doit être l'attribut essentiel des corps en dehors de nous.

Ceci posé, quelle idée allons-nous pouvoir nous faire de la nature des substances ou *choses en soi* qui constituent les corps? D'abord il nous faut écarter sans examen l'hypothèse de Boscovich reprise par quelques modernes, composant les corps de points matériels inétendus qui seraient des centres d'attraction et de répulsion, mais qui seraient dépourvus de sensibilité. A plus forte raison encore faut-il écarter, et la conception cartésienne d'une matière étendue sans solution de continuité, et l'atomisme de Démocrite et d'Epicure, qui sont des théories métaphysiquement ruinées depuis longtemps, et qui d'ailleurs, comme la théorie précédente, excluent des *choses en soi* toute sensibilité. Nous ne voyons plus dès lors qu'un port de refuge ouvert au réalisme; c'est la conception pseudo-leibnizienne de monades agglomérées qui ne seraient en quelque sorte que des esprits éteints, qui toutefois agiraient sur nous, et qui, par leur agglomération même constitueraient les corps. Nous avons montré déjà que cette conception n'est pas de Leibniz, comme on le prétend, et nous avons indiqué en même temps quelques-unes des objections qu'on y peut faire. Considérons-la maintenant en elle-même. Elle nous paraît définitivement inacceptable pour trois raisons principales :

1° Dans ces principes dynamiques, disons, si l'on veut, dans ces monades, il y aurait des sensations, et ces sensations se produiraient sans organes. Sans doute on ne manquera pas de répondre qu'il y a dans les corps organisés, et probablement aussi dans tous les corps, une monade centrale qui est comme l'expression de toutes les autres à la fois, et à laquelle toutes les autres, précisément par leur agglomération, constituent un organisme qui lui rend la sensation possible. Mais ces autres monades sont sensibles aussi : où est l'agglomération de monades subordonnées qui leur constitue un organisme? Dira-t-on que l'organisme de chacune de ces monades c'est l'agglomération de toutes les autres? Quelle logomachie que tout cela! Et quelle simplicité au contraire, dans cette question des rapports de l'âme et du corps, si l'on admet, comme c'est la vraie pensée de

Leibniz, que l'âme et le corps ne sont que deux aspects différents d'une seule et unique réalité : l'une, forme supérieure, l'autre, forme inférieure de la conscience, unies de telle sorte que tout ce qui se passe dans la première a son écho, ou plutôt son point d'appui dans la seconde!

2° Voici une autre difficulté. Ces monades agissent, nous dit-on; l'action est leur essence même. Mais qui dit action dit effort, puisque, de l'aveu de tous les réalistes, c'est seulement dans l'effort musculaire que nous prenons conscience de nous-mêmes comme puissance active, et que nous ne pouvons avoir de l'action aucune idée en dehors de celle-là. D'un autre côté, l'effort suppose la volonté ou tout au moins le désir : l'effort purement spontané et en quelque sorte mécanique ne se conçoit même pas; c'est un non-sens. Mais une volition, un désir, comportent une connaissance plus ou moins distincte de leur objet. De plus il faut que cet objet apparaisse comme un bien à l'être sensible qui s'y porte. Ainsi ce n'est pas seulement la sensation que les réalistes sont contraints de placer dans le principe dynamique de la résistance, c'est encore le désir et l'intelligence. Non seulement tout est animé, non seulement tout est sensible, il faut encore que tout ait de la connaissance, et, peu s'en faut, de la raison.

3° Passons de ce point de vue tout interne à celui de l'explication des phénomènes physiques, et considérons un corps développant ou transmettant une force, par exemple l'arbre de couche qui, dans un navire à vapeur, communique le mouvement à l'hélice. Ce cylindre de fer massif a une action propre et bien déterminée : c'est une unité, non pas métaphysique, mais mécanique. Or cette unité mécanique, il faut en rendre compte. Que ce qui nous apparaît comme le résultat d'une force unique soit produit en réalité par un *consensus* d'énergies élémentaires, il n'y a rien là qui paraisse inacceptable au premier abord. Mais comment faudra-t-il concevoir ce *consensus*? Sans doute nous imaginons très bien, et même nous constatons souvent que deux forces élémentaires peuvent se composer et donner lieu à une résultante; mais c'est à la condition d'agir sur un point d'application qui leur soit commun à toutes deux, et qui diffère de chacune d'elles. La force du vent, celle du courant, et celle du gouvernail peuvent se composer d'une façon que le timonnier utilise; mais c'est que toutes trois agissent sur une masse qui par elle-même est inerte, le navire. Où donc, dans l'arbre de couche que nous prenions tout à l'heure pour exemple, sera le point d'application des diverses forces élémentaires qui constituent sa puissance mécanique totale? Les partisans du monadisme, entendu au sens réaliste, ne voient-ils

pas qu'il y a là pour eux une difficulté insoluble? C'est aujourd'hui un lieu commun de philosophie classique, que la théorie cartésienne d'une matière passive et réduite à l'étendue est métaphysiquement insuffisante et fausse, que le mécanisme n'est que la surface des choses, et qu'il est impossible de le considérer comme l'expression adéquate de leur nature absolue : en quoi l'on a raison sans doute. Mais en quoi l'on a tort, c'est lorsque l'on se jette à corps perdu dans un dynamisme absolu qui n'offre peut-être pas moins de difficultés et de contradictions que le mécanisme même. De ce que l'étendue n'est pas le dernier mot de la réalité absolue, on conclut immédiatement que ce dernier mot c'est la force, et l'on ne se demande pas si l'étendue et la force ne seraient pas simplement, non des choses en soi, mais des données de la représentation, comme la couleur et la température.

Les difficultés que nous venons de soulever contre la théorie qui compose les corps de monades agglomérées ne sont pas les seules qu'on puisse signaler. Pour en revenir à notre exemple de l'arbre de couche, nous demanderions pourquoi les monades qui le composent ou qui le meuvent, comme on voudra, n'agissent pas toujours; d'où viennent les variations de l'intensité avec laquelle elles agissent; quel est le principe de leur docilité merveilleuse à l'égard du mécanicien, etc. Mais je me lasse de suivre à travers les incohérences qu'elle contient et les impossibilités qu'elle comporte, cette conception chimérique de monades agglomérées composant les corps. Laissons de côté les monades, et revenons à l'argument réaliste tiré de la sensation de résistance, sans nous occuper plus longtemps de la façon dont on entend le principe de cette résistance.

## III

Ce qui constitue le fond de la théorie réaliste de la résistance, c'est que les corps agissent d'une manière effective les uns sur les autres. Or, si on l'envisage à ce nouveau point de vue, le réalisme paraît encore ne pas pouvoir échapper à la condamnation.

Il y a bien des siècles que le problème de la causalité transitive a été posé d'abord par Pyrrhon, puis par Ænésidème[1]. Les Cartésiens, et Leibniz avec eux, l'ont repris au XVII[e] siècle, et la conclusion à laquelle ils ont abouti a été justement celle des grands sceptiques de la Grèce, à savoir que l'action effective des corps les uns sur les autres est inintelligible et impossible. Enfin, de nos jours,

1. Voir Ravaisson. *Métaphysique d'Aristote*, tome II.

MM. Renouvier et Liard, sans parler de plusieurs autres philosophes, ont mis la même vérité en complète évidence. Aussi ne reprendrons-nous pas une démonstration qui a été si souvent et si bien faite [1]; mais nous y ajouterons une considération qui n'a point été présentée encore, que nous sachions.

Envisageons pour un instant la notion de phénomène telle que la conçoivent ceux des philosophes réalistes qui font de la résistance une propriété absolue des corps. C'est à tort évidemment que la plupart de ces philosophes font de la cause d'un phénomène un antécédent chronologique de ce phénomène; c'en est au contraire un concomitant, de sorte que la cause et l'effet ne peuvent être donnés que simultanément, et doivent disparaître de même. Une perturbation organique cause de la fièvre : c'est-à-dire que cette perturbation une fois donnée, la fièvre est donnée par cela même, et que, si la fièvre se retire, c'est que la perturbation a cessé ou s'est atténuée. Sans doute il est des effets qui semblent survivre à leur cause : le mouvement d'un boulet de canon se prolonge après l'inflammation de la poudre. Mais c'est que cette inflammation de la poudre est seulement la cause éloignée, et non plus la cause prochaine et vraiment efficiente du mouvement du projectile à un moment donné de sa course. Ainsi on peut poser comme un principe évident *a priori* que la cause et l'effet doivent toujours être rigoureusement simultanés, puisque, dans le cas contraire, la cause se survivrait en quelque sorte à elle-même, et pourrait encore agir, après qu'elle aurait cessé d'exister. Mais alors la distribution des phénomènes dans le temps ne se comprend plus. Le phénomène A est cause du phénomène B, qui lui-même est cause du phénomène C,

1. Il faut pourtant citer le passage suivant qui nous paraît résumer très heureusement les objections les plus graves que l'on peut élever contre la théorie de la causalité transitive et de la communication des mouvements : « Le cas le plus simple de cette communication est le fait du choc. Deux corps se rencontrent, l'un en mouvement, l'autre immobile : après le choc, le mouvement de l'un est anéanti ou ralenti, et un mouvement est imprimé au second. Le premier corps est donc cause du mouvement du second, et le second cause du repos ou du ralentissement du premier. Comment comprendre cette causalité réciproque, si la cause objective est une puissance créatrice? Comment comprendre qu'elle passe du premier corps dans le second, ou qu'elle cesse d'agir dans l'un pour se manifester dans l'autre? Comment, si chaque cause est une source originale de mouvement, le mouvement du premier corps est-il arrêté ou diminué? Comment, avant le choc, le second corps demeurait-il en repos? Pour répondre à ces questions, il faudrait imaginer une loi aux manifestations des causes; mais cette loi serait la causalité véritable, c'est-à-dire l'origine de l'ordre constant de l'univers; et, si on lui attribuait le même pouvoir créateur qu'on place gratuitement au sein des causes substantielles, les mêmes questions se présenteraient encore, et ainsi de suite à l'infini. » (Liard. *La Science positive et la Métaphysique*, p. 271 et 272, 1re édition.)



et ainsi de suite. Tous ces phénomènes doivent donc se produire simultanément. Ce n'est pas tout : ils doivent encore se produire instantanément. Soient en effet C', C", C''', les différentes phases du phénomène C. Il n'y a que deux façons possibles d'expliquer comment C peut devenir successivement C', C", C''' : la première consiste à admettre que C engendre C', qui lui-même engendre C", etc.; et c'est bien comme cela en effet que l'on comprend la succession des phases d'un même phénomène : par exemple, il paraît tout simple et très naturel de considérer le mouvement du boulet à un instant donné de sa course comme ayant sa cause dans le mouvement qui a eu lieu à l'instant précédent. Mais, la chose ainsi entendue, C devrait être simultané avec C', celui-ci avec C", et ainsi de suite, c'est-à-dire que le phénomène C devrait se produire instantanément. Ou bien, au contraire, on admettra que C' a sa cause dans B', et que B' a la sienne dans A', de la même manière que, par hypothèse, A est cause de B, qui lui-même est cause de C. Mais, dans ce cas, on est contraint de faire appel à une cause unique et transcendante produisant successivement les séries simultanées A, B, C,... A',B',C',... etc., ce qui est justement une manière de nier l'action des phénomènes les uns sur les autres, action que l'on prétendait expliquer.

Dès lors plus de mouvement, plus de succession dans le temps, plus qu'un phénomène unique et rigoureusement instantané : voilà la conséquence logique et inévitable de l'hypothèse dont on est parti. Pour revenir à la réalité, il est indispensable de reconnaître que c'est l'esprit seul qui peut conditionner les phénomènes sous la loi du temps, et de renoncer à cette opinion du sens commun qu'ils se produisent les uns les autres; de renoncer aussi, par conséquent, à cette autre opinion des réalistes que les corps sont effectivement doués de résistance, et que, grâce à cette propriété, ils peuvent exercer les uns sur les autres une action réelle.

## IV

Il est enfin une dernière objection à la théorie réaliste fondée sur le phénomène de la résistance, et celle-ci semble plus grave, plus décisive encore que toutes celles qui précèdent. C'est une règle absolue que toutes les fois qu'on veut attribuer à la chose en soi ce qui n'a de réalité que dans la représentation, la thèse ainsi posée contient des contradictions multiples. Or ce que font les réalistes, c'est justement d'ériger en attribut de la chose en soi ce qui n'est qu'une donnée subjective de la sensation, à savoir la résistance. La

contradiction devient donc pour eux un écueil inévitable, et voici deux points sur lesquels on peut les prendre en défaut à cet égard.

1° La résistance qu'oppose un corps est toujours égale à la pression qu'il supporte : cela est connu et admis de tout le monde. Mais cette pression peut augmenter indéfiniment, c'est-à-dire que la résistance qu'oppose un corps peut elle-même augmenter indéfiniment, et que, par conséquent, tout corps possède un pouvoir de résister qui est plus grand que toute pression donnée, ou, en d'autres termes, qui est réellement et actuellement infini. C'est même en cela que consiste son impénétrabilité, et il est impossihle de donner de l'impénétralité une autre définition que celle-là. Or la résistance est une quantité au même titre que l'extension ou l'espace parcouru; elle doit donc pouvoir, comme toute quantité, s'exprimer par un nombre, à la condition qu'on ait fait choix d'une unité; mais le nombre qui l'exprimerait pour un corps quelconque serait nécessairement infini, et c'est là que gît la contradiction inhérente au concept.

Essaiera-t-on de nier que, dans la théorie que nous combattons, le pouvoir de résister que possédent les corps doive être actuellement infini, et d'alléguer qu'un corps, lorsqu'il est soumis à une pression trop forte, se désagrège et ne résiste plus? Mais supposez-le désagrégé et réduit en poussière; je puis à mon tour supposer que la pression s'exerce sur lui d'une façon telle que ses molécules disjointes ne puissent pas s'échapper, et continuent à former une masse qui sera contrainte de résister encore. De plus je puis supposer la pression s'exerçant sur un atome isolé : il faudra bien que cet atome résiste indéfiniment, sous peine de se disjoindre, et de n'être plus un atome, auquel cas les corps seraient non seulement divisibles, mais actuellement divisés à l'infini, autre contradiction, autre absurdité.

2° Passons au point de vue opposé, et admettons pour un instant que la faculté de résistance que doit posséder un corps soit finie, et non plus infinie : les réalistes n'auront pas cause gagnée pour cela. Nous demanderons seulement si cette faculté de résistance est disséminée dans toute la masse du corps, et répartie entre les éléments qui le constituent, ou bien si elle appartient tout entière à chacun de ses éléments pris individuellement, de sorte que chacun des éléments en question résisterait à lui seul comme pourrait le faire le corps lui-même. Pour la première supposition, nous ferons remarquer que la matière, par cela seul qu'elle est étendue, étant indéfiniment divisible, la faculté limitée de résistance que nous attribuons au corps va se trouver actuellement divisée à l'infini entre les éléments



indéfiniment multiples qui le composent. C'est dire que nulle part nous ne rencontrons l'unité fixe et déterminée qui, par sa répétition pourrait servir à constituer la résistance totale du corps lui-même, Cette résistance totale est donc un composé sans composants, ce qui est absurde.

Si l'on adopte la seconde supposition, si l'on pense par conséquent que le corps tout entier ne résiste pas autrement que pourrait le faire un de ses éléments, fragment plus ou moins gros, ou simple molécule, c'est qu'on est convaincu que la résistance est indépendante de la masse; et alors, toujours en raison de la divisibilité des corps à l'infini, on se trouve dans l'impossibilité de déterminer quel est l'élément ultime dans lequel réside définitivement ce pouvoir de résister qui caractérise à la fois et le corps entier et ses parties; de sorte que ce pouvoir ne peut plus résider nulle part, et ne peut à aucun titre être dit appartenir au corps. Ainsi, dans la première hypothèse, la résistance limitée du corps devait être un agrégat, mais c'était un agrégat dont il était impossible de retrouver les parties constitutives; dans la seconde hypothèse, c'est un tout indivisible, mais un tout que l'on ne peut pas distribuer dans le corps auquel il doit appartenir, précisément parce que dans ce corps indéfiniment divisible, les éléments ultimes, conditions d'une distribution réelle, font défaut.

La contradiction que nous avons signalée demeure donc entière, quelle que soit la façon dont les réalistes voudront entendre la distribution de la résistance au sein des corps.

## V

La théorie réaliste que nous venons d'examiner avait pour objet d'établir, non pas peut-être que nous prenons dans la sensation une intuition et une constatation immédiate d'un quelque chose qui existe en soi et indépendamment de la représentation, mais que nous sommes autorisés par la raison à conclure à l'existence de cet absolu, dont au reste la sensation nous fait connaître, dit-on, un attribut essentiel, la résistance. Il en est une autre d'après laquelle la sensation demeurerait de tout point subjective et relative, incapable par conséquent de nous révéler quoi que ce soit sur les attributs réels des choses en soi; de sorte que nous serions réduits à affirmer l'existence de ces principes absolus sans pouvoir en aucune façon déterminer leur nature. Le type de ce genre de réalisme, c'est celui de Kant, avec sa théorie du *noumène inconnaissable*.

On a élevé contre le noumène de Kant des objections sans nombre, parmi lesquelles celle-ci surtout a paru grave et a été maintes fois

reproduite : Comment le noumène peut-il être cause de phénomènes sans devenir lui-même phénoménal? Cette objection, à vrai dire, ne nous semble pas avoir tout le poids qu'on a voulu lui attribuer, et nous doutons fort qu'elle porte bien contre la véritable doctrine de Kant. Qu'est-ce en effet que le noumène? Kant dit-il quelque part qu'il n'ait absolument rien de commun avec l'ordre phénoménal, qu'il en soit tout à fait séparé, et constitue comme un monde à part? Nullement, mais tout au contraire, qu'il y paraît et s'y manifeste [1]. Cependant il demeure inconnaissable. Pourquoi? Parce qu'il ne pourrait faire l'objet d'une intuition, soit des sens externes, soit du sens interne, sans entrer dans ces cadres de la connaissance qui sont les formes *a priori* de la sensibilité et les catégories de l'entendement, ce qui le condamnerait à devenir l'apparence de lui-même. Donc, que le noumène, dans la pensée de Kant, soit inconnaissable, cela est certain, mais qu'il ne puisse avoir rien de commun avec la représentation, c'est autre chose. Bien loin que le monde des noumènes soit, selon Kant, absolument séparé du monde des phénomènes, tous deux sont étroitement unis au contraire, et se pénètrent l'un l'autre en quelque sorte, sans pourtant se confondre. Ce qui est vrai, encore une fois, c'est que le monde des noumènes demeure absolument inconnaissable pour nous. Aucun de ses attributs réels ne se retrouve dans la représentation sensible, et nous sommes réduits à conjecturer, à affirmer même, si l'on veut, son existence, de la même manière qu'une personne qui voit des ombres chinoises sans rien de plus, est contrainte de penser qu'il existe un *quelque chose* qui répond à ces apparences et qui les produit.

C'est ce *quelque chose* indéterminé qu'il nous faut discuter.

Tout d'abord, si l'on se place au point de vue même du Kantisme, le noumène paraît au moins superflu pour l'explication des phénomènes. Il est évident en effet que, les formes *a priori* de la sensibilité et les catégories de l'entendement une fois données, tel phénomène particulier se trouve déterminé en totalité, non seulement dans sa *forme*, comme dit Kant, mais encore dans sa *matière;* de sorte qu'il est inutile de faire appel à quoi que ce soit d'extérieur à l'esprit et à ses lois *a priori* pour expliquer cette matière. Par exemple, si, dans une surface blanche, on considère le blanc comme la matière, et l'extension du blanc comme la forme, — et l'on ne voit pas de quelle autre manière il serait possible d'interpréter la distinction kantienne de la matière et de la forme, — il est

1. Voir à cet égard le chapitre III du livre IIe de l'*Analytique transcendentale*. CRITIQUE DE LA RAISON PURE. Traduction Barni, tome I, p. 304 et suiv.



évident que la blancheur de l'objet tient à la loi de causalité qui est une loi de l'entendement, comme son extension tient à la loi de spatialité? qui est une forme *a priori* de la sensibilité. Et, si l'on disait que la loi de causalité n'explique pas absolument pourquoi le blanc nous paraît blanc, plutôt que rouge, ou que sonore, ou que sapide, ce que nous reconnaissons volontiers, nous répondrions que la sensation du blanc répond en nous au concours de deux causes, qui sont : d'abord un mouvement vibratoire des molécules de l'éther, dont le principe est purement mécanique et rentre pleinement dans la loi de causalité; puis une disposition qui tient à l'organisme, et en vertu de laquelle il faut, qu'à la suite de l'impression reçue, nous voyions une couleur blanche. Mais cette disposition en vertu de laquelle la sensation se spécifie ainsi, d'une façon qui nous est impénétrable, c'est encore une loi de la nature du sujet, et nullement le résultat d'une activité étrangère à la nôtre. Le noumène n'a donc rien à voir dans la production des phénomènes, ni quant à leur matière, ni quant à leur forme; à moins qu'on ne l'entende à la manière de Spinoza, c'est-à-dire comme une substance unique dont l'esprit et ses lois d'un côté, le monde et ses phénomènes de l'autre, ne seraient que deux manifestations corrélatives et parallèles. Mais il est assez clair que Kant ne l'entend pas ainsi, et nous sommes en droit de dire, à ce qu'il semble, que, même au point de vue du Kantisme, le noumène demeure une hypothèse insoutenable.

Cependant nous ne pouvons pas nous en tenir là dans notre réfutation, parce que la doctrine du noumène s'est répandue bien au delà des frontières du criticisme, avec lequel elle ne fait nullement corps, et que, par conséquent, ce n'est pas la réfuter vraiment que de la combattre au nom des principes criticistes. Nous devons donc l'envisager à un point de vue plus général.

Si l'on dégage l'idée du noumène de tous les éléments accessoires qui tiennent à son origine kantienne, il reste une conception très simple, très répandue, qu'ont adoptée une multitude de philosophes de tendances et d'opinions d'ailleurs extrêmement diverses, et que l'on peut exprimer avec précision dans la formule suivante qui est justement celle de Kant : Puisque les phénomènes que nous constatons ne sont que des apparences, il faut bien qu'il existe *un quelque chose* qui apparaisse. La formule est simple, disions-nous, et ce qu'elle exprime paraît d'une vérité incontestable. Mais toute la question est précisément de savoir si ce que nous percevons est apparence ou non. De ce que nos représentations ont été reconnues subjectives et relatives, il ne résulte nullement qu'elles ne soient que des apparences : le prendre pour accordé, c'est commettre une péti-

tion de principe évidente, puisque c'est la question même. Avec leur prétendu argument, Kant et les réalistes ne font donc pas avancer la difficulté d'un seul pas.

Ajoutons avec M. Renouvier : « L'unique sens que toute mon attention discerne [dans l'argumentation de Kant] est celui-ci : Si des choses apparaissent, il faut aussi que quelque chose existe indépendamment des qualités et actes d'apparaître, (tant de s'apparaître à soi que d'apparaître à autrui). Je comprends l'énoncé, à la vérité, mais c'est tout ; je ne vois nul motif à l'appui, rien qui sollicite mon assentiment, et je me retrouve avec ma parfaite impuissance à concevoir le noumène à part du phénomène [1]. »

Les réalistes ont-ils en réserve d'autres arguments que celui-là en faveur de ce *quelque chose* dont nous n'avons aucune expérience, et dont nous ne pouvons rien dire, sinon qu'il est *quelque chose?* Nous ne savons ; mais, dans tous les cas, afin de prévenir s'il se peut un retour offensif de l'adversaire, nous croyons utile d'examiner d'un peu près ce *quelque chose* indéterminé qui paraît faire le fond de la métaphysique réaliste.

D'où nous vient donc cette idée du *quelque chose*, et à quoi répond-elle? La réponse à cette question est dans Hume et dans Stuart Mill : un *quelque chose* ou un *objet*, c'est simplement un groupe de sensations actuelles ou possibles, unies dans notre esprit par la loi d'association. Il serait inutile de recommencer *in extenso* la démonstration qu'ont donnée à ce sujet les deux plus éminents représentants de la philosophie associationniste : contentons-nous d'en rappeler les traits principaux.

Nous prendrons un exemple pour fixer les idées. Soit une feuille de papier blanc. Quelle est la nature de cet *objet?* Quelles qualités vais-je lui reconnaître, celles que je perçois, ou celles que je ne perçois pas? Celles que je perçois, évidemment. Donc cette feuille de papier est blanche, plane, mince, flexible. Est-ce tout? Non, car il est certaines propriétés que je ne perçois pas actuellement, mais qu'elle possède à coup sûr, puisqu'il me suffirait, pour les percevoir, de me placer dans les conditions nécessaires pour cela. Ainsi cette feuille de papier placée dans un milieu très sec ou très chaud se racornirait, se contracterait en perdant sa flexibilité ; jetée au feu, elle donnerait une vive flamme, noircirait et tomberait en cendres. Est-ce tout cette fois? Oui sans doute : un certain nombre de propriétés apparentes, un nombre probablement beaucoup plus grande de propriétés cachées, mais qui peuvent devenir apparentes sous certaines

1. *Logique*, tome I, p. 43.

conditions données, voilà tout ce que je sais ou ce que je puis savoir sur l'objet en question. Ainsi, tout compte fait, la feuille de papier que voilà est pour moi une certaine blancheur, unie à une certaine flexibilité, unie à une certaine épaisseur, unie à une certaine combustibilité, etc. Vais-je supposer qu'elle est autre chose encore, et lui attribuer une nature en dehors de ce que je perçois ou de ce que je peux percevoir? Mais ce serait parler dans le vide, et justement les réalistes ont la prétention de parler au nom du bon sens, et de ne dire que des choses claires. Il reste maintenant à déterminer ce qu'est la blancheur, et ce que sont les qualités similaires. La réponse du sens commun vulgaire est celle-ci : Ce sont des qualités de l'objet. Le sens commun philosophique pourtant, si on le presse, ira jusqu'à confesser que ce sont des données de la sensation. Nous disons, nous : Ce sont nos sensations mêmes. Et en effet, qu'est-ce donc que la sensation, si la blancheur n'en est qu'une *donnée*, c'est-à-dire en somme un contenu? S'il existe quelqu'un qui en ait une idée, nous serions enchanté qu'il nous fît part de sa découverte; attendu que le mot *sensation*, s'il ne doit plus servir à désigner des choses telles que la blancheur de ce papier ou sa flexibilité, est pour nous absolument vide de sens. Les qualités des corps sont donc des sensations, objectivées sans doute, — nous n'avons pas à examiner ici pourquoi ni comment [1], — mais enfin ce sont des sensations actuelles ou possibles; et, si l'objet est, comme nous l'avons vu, un groupe de qualités telles que la couleur, la solidité, et autres semblables; si, d'autre part, la couleur, la solidité, et les autres qualités semblables ne sont rien autre chose que des sensations, n'est-il pas évident que l'objet lui-même, ici, par exemple, la feuille de papier, n'est qu'un groupe de sensations?

Ainsi, quoi que nous fassions, un objet est toujours pour nous un groupe de sensations actuelles ou possibles. Quand nous posons ce que nous appelons *un objet*, ou un *quelque chose*, comme existant en dehors de nous, nous ne faisons rien en somme qu'objectiver une série de sensations; et tout notre effort ne peut aller qu'à comprendre dans cette série des sensations que nous n'avons jamais éprouvées, dont par conséquent nous n'avons pas la moindre idée. Quant à ce prétendu *quelque chose* qui serait comme le *substratum* de toutes nos sensations objectivées et converties en qualités et en attributs indépendants de nous, c'est une abstraction réalisée, ce n'est pas *une chose*.

1. Cette question a fait l'objet d'une étude spéciale dans notre *Essai sur les formes a priori de la sensibilité*, chap. VIII. Paris, 1884. Alcan.

Que reste-t-il d'après cela pour composer la trame immense des événements de ce monde? Des sensations actuelles ou possibles, et rien de plus. Est-ce à dire que la sensation envisagée et définie comme on la définit d'ordinaire, c'est-à-dire comme un phénomène ne comportant rien d'immuable et d'absolu, constitue à elle seule une explication suffisante, et du monde intérieur de nos pensées, et du monde extérieur des choses sensibles? Nous sommes bien éloigné de le prétendre; car, à notre avis, la notion de phénomène n'exprime pas tout ce que l'on trouve dans la sensation, et nous croyons bien y découvrir quelque chose de plus, qui est absolu et qu'on appelle l'*esprit* [1]. Mais nous n'avons pas besoin pour le moment de faire appel à des considérations de cet ordre. Puisque ce n'est point à des phénoménistes que nous avons affaire ici, mais bien à des réalistes avec lesquels nous sommes d'accord pour penser que l'esprit n'est pas une simple collection de sensations, mais une réalité subsistant en soi, et un être au sens le plus absolu du mot, il nous sera permis de résumer pour eux l'idéalisme tel que nous le comprenons en cette formule brève à laquelle eussent souscrit certainement Leibniz et Berkeley : Tout n'est qu'esprit ou représentation d'un esprit.

## VI

Cette doctrine étonne : on éprouve de la peine, et souvent une invincible répugnance à ramener à l'esprit tout seul et à ses représentations, c'est-à-dire à l'esprit encore, cet univers tout entier avec ses lois encore inconnues et ses merveilles encore inexplorées, mais pourtant entrevues; et cependant c'est une nécessité à laquelle la raison ne peut échapper sous peine de se renoncer elle-même. Nous nous proposons de montrer maintenant que la thèse proprement réaliste, c'est-à-dire celle qui reconnaît l'existence dans le monde d'un autre absolu que l'esprit, est en contradiction formelle avec le grand principe de la raison suffisante ou de l'universelle intelligibilité. C'est une chose étrange que ce principe étant, comme il l'est, admis par tout le monde, tant de philosophes en contestent même les plus évidentes et les plus immédiates applications.

Nous disons que le principe de l'universelle intelligibilité est admis par tout le monde. Cela, au premier abord, a un peu l'air d'un paradoxe. Les sciences, positives par exemple, semblent s'en occuper fort peu. Voyons pourtant si elles y sont réfractaires. Un phénomène est

1. Voir l'ouvrage indiqué plus haut.

donné : de suite nous lui cherchons une explication dans ce que nous appelons sa cause. L'eau bout à la température de 100° sous la pression de 760 millimètres. La température de 100° et la pression de 760 millimètres, voilà l'explication ou la cause de l'ébullition de l'eau, du moins dans un cas particulier : cette eau a bouilli parce que l'eau bout, etc. Le fait particulier a donc bien son explication, ou comme on dit encore, sa raison suffisante, dans le fait général ou dans la loi. Mais pourquoi, d'une façon générale, l'eau bout-elle à la température 100° et à la pression 760? Ici l'explication semble faire défaut. Qui pourrait dire pourquoi l'eau bout à la température 100° sous la pression 760? Il y a donc là, à ce qu'il paraît, une exception au principe de l'universelle intelligibilité. En réalité, il n'en est rien. L'ébullition de l'eau dans les conditions que l'on sait, est simplement un fait général qui doit avoir sa raison d'être dans un autre fait plus général encore de l'ordre mécanique. C'est ce dernier fait qui nous échappe, et voilà pourquoi nous déclarons ne pas comprendre pour quelle raison l'eau sous la pression de 760 millimètres, bout à 100° plutôt qu'à 80° ou à 120°; mais cette raison n'en existe pas moins. Ainsi, au point de vue du savant, comme à celui du métaphysicien, le principe de l'intelligibilité universelle n'admet pas d'exceptions.

Cela posé, voyons si ce principe n'est pas vraiment incompatible avec l'existence d'une *matière*, c'est-à-dire d'un quelque chose qui existerait indépendamment de toute représentation.

Prenons un autre exemple. Un ballon s'élève dans l'air : pourquoi? — C'est qu'il est plus léger que l'air. — Mais pourquoi un corps plus léger que l'air s'y élève-t-il? — C'est qu'il reçoit de l'air une poussée supérieure à son poids. — Et pourquoi en reçoit-il une poussée supérieure à son poids? — C'est parce qu'un corps plongé dans un fluide en reçoit une poussée égale au poids du fluide déplacé. — Qu'avons-nous fait ici, sinon ramener un fait particulier, l'ascension de ce ballon, à un fait plus général, l'ascension de tous les crops plus légers que l'air; puis ce fait plus général à un plus général encore qu'on appelle le principe d'Archimède? — Mais le principe d'Archimède est-il sans raison et sans explication possible? — Tant s'en faut qu'il le soit, et nous le ramènerons au principe de la composition des forces, lequel a sa racine dans quelques propositions très simples d'arithmétique et de géométrie, et ces dernières ne sont à leur tour que des applications de l'axiome d'identité. Revenons maintenant au point de départ. Le phénomène considéré a été expliqué en totalité, c'est-à-dire qu'il a été réduit, c'est-à-dire qu'il s'est évanoui. Il n'a pas opposé la moindre résistance à l'effort de l'esprit pour le résoudre et

un fait plus général, le principe d'Archimède. Celui-ci s'est laissé, avec la même docilité, réduire au principe de la composition des forces, et, en définitive, à la loi d'identité. Où donc est ici la matière, c'est-à-dire le quelque chose qui, par hypothèse, résisterait aux exigences impérieuses des lois de l'esprit tendant à l'expliquer, c'est-à-dire à le réduire? — Mais, dira-t-on, vous avez passé deux fois du concret à l'abstrait; une première fois quand vous avez expliqué le fait concret de l'ascension du ballon par une loi abstraite et générale; la seconde, lorsque vous avez ramené le principe de la composition des forces à la pure et simple identité. Est-il surprenant qu'après avoir vidé ainsi la réalité de tout ce qu'elle contenait de concret, vous n'ayez trouvé tout au fond qu'une abstraction sans vie et sans forme? — Soit, répondrons nous, revenons donc à ce concret dont vous parlez. Ce ballon d'abord, qu'est-il? Inutile de revenir ici sur ce qui vient d'être dit, il n'y a qu'un instant : ce ballon n'est autre chose qu'un groupe de phénomènes associés dans mon esprit, et l'ascension qu'il va exécuter sous mes yeux n'est précisément que l'un de ces phénomènes qui le constituent; seulement c'est l'un des moins complexes. Un ballon, dites-vous, c'est du gaz hydrogène enfermé dans une enveloppe d'étoffe. — Je réponds oui, mais le gaz hydrogène c'est quelque chose de léger, de fluide, etc.; une étoffe, c'est quelque chose de mince, de flexible, de résistant, etc., et un ballon c'est quelque chose de gros, de rond, qui résiste faiblement à la pression, et *qui s'élève*.

Tout revient donc en définitive à expliquer le fait concret de l'ascension du ballon, abstraction faite de toute considération relative à la matière dont on le suppose composé. Cela posé, nous sommes en droit de dire que cette ascension réelle s'explique par le principe de la composition des forces. Mais, des forces réelles étant données, il restera à savoir s'il est possible de les réduire à une abstraction pure telle que la loi d'identité. Hé bien, disons-le de suite, nous ne prétendons nullement qu'une telle réduction soit possible. Mais considérez ce que sont ces forces réelles, et prenons encore un exemple, aussi simple que possible, pour abréger. Deux forces réelles, de direction et d'intensité différentes, agissent sur un même point mobile. On sait ce qui arrive en pareil cas : ces deux forces se composent, et donnent lieu à une résultante qui, pour la direction et pour l'intensité, est représentable par la diagonale du parallélogramme dont les deux composantes, par leur direction et par leur intensité, forment les deux côtés adjacents. Quelle est maintenant la véritable force, celle dont les effets se font sentir, et que nous constatons? C'est la résultante. Considérons donc cette résultante. Son intensité et sa direction sont mathématiquement, ou, ce qui revient au même,

rationnellement explicables. A ce double point de vue, elle est donc soumise aux lois de l'esprit, elle appartient à l'ordre idéal. Que lui reste-t-il donc qui lui soit propre, et qui lui constitue une sorte d'autonomie par rapport à l'esprit; de telle sorte que l'on puisse dire qu'à ce point de vue au moins, elle *est* indépendamment de lui? Ce qu'elle a, dites-vous, c'est sa nature, c'est son essence en vertu de laquelle elle est une force. — Quoi! elle tient d'elle-même son essence, c'est par elle-même qu'elle est une force, mais c'est en vertu des lois de l'esprit, ou, si vous l'aimez mieux, c'est conformément aux lois de l'esprit qu'elle est une force de telle intensité et de telle direction? Elle est donc par elle-même sans être en aucune façon déterminée? Et, même en l'entendant ainsi, croyez-vous qu'à l'analyse, je n'y découvrirai pas une fois de plus quelque chose d'intellectuel, et où l'esprit se retrouvera encore? Non, nous ne confondons point le concret avec l'abstrait; mais ce que nous soutenons, c'est que, dans le concret même, ce que l'analyse reconnait, c'est l'esprit avec ses lois; et qu'après avoir, autant qu'il se peut, fait évaporer l'idéal, ce que l'on retrouve au fond du creuset, c'est l'esprit encore, l'esprit toujours. Du reste c'est l'esprit actif et vivant; et cette vie de l'esprit est justement le résidu dernier qui ne se laisse pas réduire aux lois abstraites de la connaissance, et qui fait le caractère concret de nos représentations.

Ainsi le principe de l'universelle intelligibllité n'admet pas d'exceptions. En accepter une seule, serait pour la raison un véritable suicide, parce que les principes auxquels elle obéit ne sont rien s'ils ne sont absolus. Dès lors, comment poser en face d'un esprit qui a de telles exigences une matière qui serait si peu que ce soit, et qui, par conséquent, résisterait si peu que ce soit à l'effort que fait l'esprit pour l'expliquer, c'est-à-dire pour la réduire à ses lois? Cette matière, nous avons beau la poursuivre, la traquer par l'analyse, elle se dérobe toujours : et si, vaincue par nos étreintes, elle nous laisse entre les mains quelque chose qui ne soit plus un rapport, mais qui apparaisse comme un résidu irréductible aux lois les plus générales de la pensée, il se trouve que ce résidu appartient encore à l'ordre représentatif, et exprime l'esprit comme tout le reste. Le fond dernier de la matière c'est donc encore l'esprit, et le noyau irréductible à la pensée et réfractaire au principe de l'intelligibilité universelle que nous nous flattons de concevoir, et que nous nous imaginons atteindre, n'est qu'une illusion et une chimère.

Quelle est la conclusion dialectique à laquelle nous aboutissons avec tout ceci? C'est que l'être, — et nous entendons par ce mot l'être véritable, celui qui est absolument, *ens per se*, — est un, nous ne

disons pas en nombre, mais en nature, et non pas deux ni multiple. Ce grand principe, du reste, est susceptible d'une démonstration immédiate et directe, que l'on peut, en s'inspirant des Éléates et de Platon, formuler dans les termes suivants : Si l'être était deux, il faudrait, ou bien que les deux n'eussent rien de commun, et, dans ce cas, un seul des deux serait vraiment l'être, l'autre ne serait rien; ou bien que les deux eussent au moins une ou plusieurs qualités communes, parmi lesquelles se trouverait précisément celle de l'existence réelle et absolue : mais, dans ce cas, l'existence absolue ne serait qu'une qualité, c'est-à-dire une abstraction, ce qui implique contradiction dans les termes.

Mais d'où vient donc que cette grande vérité de l'unité de l'être ait été si constamment méconnue, nous ne disons pas par les grands philosophes, mais par le sens commun philosophique? On en peut, à ce qu'il semble, assigner deux causes. La première de ces causes c'est le langage, et voici comment. L'idée d'existence s'exprimant par un mot abstrait, comme tout ce qui est qualité ou attribut, nous tendons naturellement, en vertu d'une habitude enracinée de l'esprit, à faire de l'existence une chose abstraite, tandis que son nom est le nom même du concret. L'existence ainsi convertie en un attribut, il nous paraît tout simple de la considérer comme pouvant appartenir à toutes sortes de sujets, et nous ne réfléchissons pas en le faisant qu'il ne peut y avoir de sujets que les *êtres* mêmes, et que l'existence ne détermine pas un sujet, parce qu'elle constitue tous les sujets. Ainsi l'erreur fondamentale du dualisme est la même qu'on retrouve dans l'argument ontologique réfuté par Kant, c'est de faire de l'existence absolue et concrète un attribut.

La seconde cause de cette même erreur dualiste est d'une autre nature. On aura beau dire avec Parménide que *l'être est*, que l'être c'est le concret et l'absolu, il n'en reste pas moins vrai que cette idée de l'être demeure pour l'intelligence absolument vide et indéterminée, tout concret qu'est son objet, tant que nous n'avons pas su donner à l'être un autre nom qui puisse présenter à l'esprit un sens plus plein. C'est pour cela que l'on considère si souvent l'idée de l'être comme une sorte de moule creux susceptible de recevoir tout ce qu'il plaira d'y verser, et qu'on se croit en droit de la remplir soit avec tel groupe d'attributs essentiels, soit avec tel autre. L'étendue, la résistance, la pensée, bien d'autres choses encore, semblent également bonnes à jeter dans cette sorte de capacité indéterminée, et qui paraît pouvoir tout contenir. Le moyen d'éviter cette erreur, et d'empêcher que l'être reçoive une multitude de faux noms, c'est de lui donner son nom véritable : s'il est concret, il faut bien qu'il

ait un nom concret. Ce nom, ce n'est pas celui de *corps* : un corps, nous l'avons vu, n'est qu'une collection de sensations; c'est une donnée de la représentation, ce n'est pas un *être*. C'est encore moins celui de *matière* : si les corps ne *sont* pas, la matière qui n'est que l'idée de corps généralisée, ne saurait *être*. Ce nom, c'est celui d'*esprit*.

Donc une seule chose *est* au monde, l'esprit. Du reste, si la raison se refuse à admettre la pluralité de l'être, quant à l'essence elle admet parfaitement la pluralité des êtres quant au nombre, et dans l'être des degrés à l'infini. On peut *être* plus ou moins; et c'est encore une erreur du sens commun que de considérer l'existence comme quelque chose d'absolu. Le sens commun dit comme Hamlet : « *Etre ou n'être pas* » ; et cependant il est certain que tous les êtres, c'est-à-dire tous les esprits ne sont pas de même puissance et de même intensité. Tout au haut de l'échelle, on peut concevoir l'Être sans restriction ni limitation, l'Esprit absolu; puis, plus bas, mais à une distance nécessairement infinie, — puisque entre l'illimité et le limité, il ne saurait y avoir de commune mesure, — d'autres êtres, c'est-à-dire d'autres esprits, de même essence que le premier, mais de plus en plus amortis, de moins en moins existants, et dont les derniers tendent à se confondre de plus en plus avec le néant. Ce qui différencie ces esprits de degrés si divers, et ce qui exprime chacun d'eux, précisément à ce point de vue du degré de perfection et de réalité qu'il possède, c'est l'éclat de la représentation que chacun d'eux se constitue à lui-même, et dont il s'enveloppe. Ce qu'est la représentation chez des esprits très distants du nôtre, soit en remontant vers la région supérieure de l'échelle, soit en descendant vers l'inférieure, il nous est impossible même de le conjecturer d'une façon bien vague. Mais ce que nous savons, et ce que nous pouvons dire, c'est que cet univers, avec la complexité de ses phénomènes et de ses lois, avec son infinité dans le temps et dans l'espace, est l'œuvre du génie admirable qui réside en nous. Les splendeurs du monde physique, les harmonies plus étonnantes encore du monde moral, notre raison, nos aspirations vers le meilleur, avec les joies et les douleurs qui en sont la conséquence inévitable, tout cela réuni exprime en perfection le degré de notre participation au divin et à l'absolu.

Cette métaphysique qui ramène tout à l'unité d'une seule essence, sera traitée de paradoxale. C'est pourtant la métaphysique éternelle, la métaphysique de tous les temps et de tous les pays, de l'Inde comme de la Grèce, des peuples modernes comme des peuples anciens. S'il est un point sur lequel se soient accordés, malgré des divergences très réelles, que du reste on a toujours tendance à

exagérer, tous les grands penseurs qu'a enfantés l'humanité, c'est l'unité de l'être. Ces grands esprits qui sont et demeurent nos maîtres, ont pu varier lorsqu'il s'est agi de déterminer la conception qu'il convient de se faire de l'être; mais ils ont été unanimes, on peut le dire, pour proclamer que l'essence des choses est une, que tout ce qui est véritablement a une nature et une essence communes, et qu'enfin la *matière*, si l'on veut en faire une chose en soi et un second absolu différent du premier, est une chimère et un non-sens.

Cette métaphysique moniste est celle de Platon, qui ne voyait dans la matière qu'une simple limitation de l'être, et pour qui tout le réel et tout le positif des choses était dans l'Idée, c'est-à-dire dans le Bien, auquel elles participaient sous des formes diverses et à des degrés divers.

C'est, d'une façon plus incontestable encore peut-être, la métaphysique d'Aristote, aux yeux de qui tout l'univers n'était que la Pensée éternelle à des degrés divers de réalisation. Chez Platon, la matière ou le non-être gardait encore un semblant d'existence. Ce n'était pas quelque chose, et pourtant ce n'était pas absolument rien. Chez Aristote, la matière est définitivement reléguée au rang des abstractions, c'est-à-dire niée comme existence, et le seul titre que le philosophe veuille bien lui reconnaître comme objet de pensée, c'est qu'elle exprime l'être imparfait, en tant qu'il est susceptible de recevoir des déterminations nouvelles et une forme plus parfaite.

C'est enfin la métaphysique de Plotin qui fait procéder du premier principe, l'Intelligence d'abord, puis l'Ame, puis le monde tout entier avec la multiplicité indéfinie de ses phénomènes.

Avec Descartes, nous rencontrons pour la première fois dans l'histoire une grande métaphysique ayant le caractère dualiste. Cependant, à la réflexion, ce dualisme même paraît beaucoup moins radical qu'on aurait pu le croire d'abord, et que Descartes l'avait pensé sans doute. Cette matière, en effet, que le réformateur de la philosophie moderne oppose à la pensée, et qu'il réduit à la pure et simple extension, est-elle bien véritablement quelque chose, dépouillée qu'elle est de toute activité; et n'est-ce pas, comme l'a montré plus tard Leibniz, un simple fantôme dont les yeux de Descartes ont été abusés? Au reste l'erreur ne fut pas de longue durée, et c'est du sein même de l'école cartésienne que s'élevèrent les premières protestations contre une doctrine qui se mettait si peu en peine de donner satisfaction à ce grand besoin de la pensée humaine, le besoin d'unité. Spinoza, plus logique en cela que Descartes, il faut l'avouer, n'hésita pas à convertir ces deux prétendues substances, l'étendue et la pensée, en deux simples attributs d'une substance unique et

inconnaissable; et par là il ramena la métaphysique à ses traditions séculaires que Descartes avait méconnues.

Comme Spinoza, mais sous une inspiration meilleure, Leibniz revint définitivement au monisme; mais le monisme prit avec lui une forme toute nouvelle que l'antiquité n'avait pas connue. Dans la pensée de Platon, comme dans celle de Plotin, le monde n'était qu'une réfraction et une dispersion indéfiniment répétées du principe universel. L'être, de plus en plus amorti, à mesure qu'il s'éloignait davantage de son centre, était pourtant un en nature, et un aussi en nombre; l'univers n'était en quelque sorte qu'un prolongement de Dieu. Chez Aristote, l'être était encore un en essence, quoiqu'il fût devenu deux en nombre; mais le monisme péripatéticien est au fond de même genre que le monisme platonicien; les corps et les esprits, dont l'ensemble constitue l'univers, y sont encore considérés comme des degrés différents de l'être unique et universel; c'est-à-dire que ce monisme est un monisme réaliste. Leibniz, rompant sur ce point avec le passé, donne au monisme un tout autre caractère. D'abord il détermine avec une précision merveilleuse la véritable nature de l'Etre, que Platon et Plotin, en la désignant par les mots de *Bien* et d'*Un*, avaient laissée dans un certain vague. D'accord avec Aristote, il donne à l'Etre son vrai nom, l'*Esprit*; mais, contrairement à Aristote, il admet une pluralité d'esprits, ou, comme il dit, de *monades*, homogènes les unes aux autres, et ne différant entre elles que par le degré. Quant aux corps et aux choses de l'ordre sensible, ce ne sont plus pour lui que des représentations des divers esprits, de simples apparences sous lesquelles chacun d'eux perçoit en quelque manière ce qui se passe dans tous les autres: nos préceptions n'ont de valeur que celle de « *rêves bien liés* ». Avec Leibniz le monisme est devenu idéaliste : Berkeley lui-même n'est pas allé plus loin.

Dans la philosophie de Kant, le monisme est certainement moins accusé que chez Berkeley et chez Leibniz. La faute en est d'abord un peu aux noumènes. On ne voit pas bien pourquoi ces noumènes qu'on appelle des esprits, et qui sont représentés à eux-mêmes sous la forme du *moi*, et ces autres noumènes qui sont représentés aux premiers sous la forme du *non-moi*, seraient identiques entre eux en nature et et en essence. On dit quelquefois que, dans la philosophie de Kant, le noumène est une superfétation qu'il faut écarter absolument, si l'on veut bien comprendre et bien juger cette philosophie. Cette matière de voir n'est peut-être pas d'une parfaite justesse : le noumène semble au contraire bien nécessaire à Kant pour constituer sa morale. C'est, à vrai dire, un grand défaut de cette philosophie de ne pas pouvoir supporter le noumène, et de ne pas savoir s'en passer. Du reste, le

problème moral une fois mis de côté, le Kantisme s'allégerait facilement du noumène. Mais, ce retranchement même opéré, pourrait-on dire que la philosophie de Kant soit une philosophie vraiment moniste? Pas encore peut-être, et cependant il demeure incontestable que cette philosophie tend au monisme. Elle y tend dans la pensée de Kant, mais bien plus encore en elle-même et dans son fond dernier, puisque c'est le monisme qu'en ont tiré sans exception tous les penseurs qui, depuis Kant, l'ont prise pour base de leurs spéculations en métaphysique.

Que l'idéalisme tel que nous le comprenons soit une doctrine relativement récente, puisqu'elle ne remonte guère qu'à Leibniz, cela n'est pas contestable; aussi n'est-ce nullement l'antiquité de cet idéalisme que nous avons pensé établir. Ce que nous avons voulu montrer, c'est que les partisans du réalisme posant en face de l'esprit cette chose sans nom qui ne peut pas être, quoi qu'ils en disent, la monade leibnizienne, cette chose différente de l'esprit et qui constituerait un second être, un second absolu, se mettent en opposition flagrante avec la pensée de tous les grands maîtres de tous les temps. Ce que nous avons soutenu, c'est que leur doctrine est inacceptable, parce qu'elle implique la dualité de l'être, et, sur ce point, c'est à Platon, à Aristote, aux Stoïciens, à Plotin, à Spinoza, à Leibniz, à Kant, que nous renvoyons ces prétendus défenseurs de la tradition philosophique.

DUNAN.

## RECHERCHES SUR LES

# ORIGINES DE L'IDÉE DU BIEN ET DU JUSTE

### I

L'étude combinée de la logique et de la grammaire, ainsi que le constatait M. P. Regnaud dans la *Revue philosophique* de février 1885, a depuis longtemps démontré que le sens abstrait d'un mot est postérieur à son sens concret, que par exemple l'idée que rend *Speciosus* dans le sens de Beau est une abstraction de son sens étymologique : visible, manifeste, éclairé, brillant. Démontrer que le sens abstrait est postérieur au sens concret, c'est prouver que les idées abstraites, morales et autres, sont des idées acquises, ce que nie la philosophie spiritualiste ; — il est donc possible de remonter à leur origine.

Mallinkrot, dans son *De arte typographicâ*, ne pouvant découvrir de quelle façon les lettres avaient été inventées, — on le sait aujourd'hui, — se mettait l'esprit en repos en les considérant comme un don de Dieu. Les hommes n'ont jamais manqué de placer hors de leur portée les causes des phénomènes qu'ils ne savaient saisir. Si des philosophes ont fait des idées abstraites, mathématiques aussi bien que morales, autant d'attributs d'un être surnaturel, qui les communiquait aux mortels au fur et à mesure de leur développement intellectuel et moral, — d'autres, au contraire, ont recherché leurs origines, non par delà les nuages, mais sur terre. Le disciple d'Anaxagoras, qui fut le maître de Socrate, Archélaüs, ainsi que les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle qui reprirent sa thèse, voyaient dans les lois humaines la mère des idées morales, et expliquaient ainsi pourquoi « le trajet d'une rivière faisait crime » ce qui était vertu en deçà [1]. Il est, en effet, hors de dispute que les lois d'un pays déterminent jusqu'à un certain point ses notions du juste et de l'injuste ; par exemple, là où les lois autorisent l'esclavage, les hommes aux consciences les plus pointilleuses trafiquent sans scrupules avec le bétail humain. Mais les lois ne se formulent que lorsque les phéno-

1. Montaigne, *Essais*, liv. II, ch. XII.

mènes qu'elles régissent existent. — L'homme agit dans le milieu social et il crée les mœurs; il réfléchit sur les phénomènes sociaux créés par lui et il rédige les lois. Par conséquent, l'origine des idées morales est par delà les lois écrites, dans les « lois non écrites », dans les coutumes et les usages des peuples primitifs. — Les études des cinquante dernières années sur les commencements des sociétés humaines, permettent de porter plus en arrière qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, les recherches sur l'origine des idées morales, et de serrer de plus près ce problème qui a tant préoccupé la pensée philosophique.

M. Regnaud écrivait dans l'article précité que son étude sur l'*Évolution de l'idée de briller*, pour être complète, exigerait l'analyse des vocabulaires raisonnés du monde entier. Si chaque peuple, si chaque race humaine avait un mode spécial de développement, il faudrait, en effet, connaître les développements particuliers de tous les peuples, avant d'arriver à une idée générale de l'évolution des phénomènes humains. Mais tel n'est pas le cas. Toutes les sociétés humaines passent plus ou moins rapidement par les mêmes phases de développement. C'est ainsi que Marx a pu dire : « le pays le plus développé industriellement, montre à ceux qui le suivent sur l'échelle industrielle l'image de leur propre avenir »[1]. — Déjà Vico avait conçu « une histoire idéale..., que répéteraient dans le temps les histoires de toutes les nations, de quelque état de sauvagerie, de barbarie..., que partent les hommes pour se domestiquer (ad addimesticarsi) »[2]. Aussi le profond penseur napolitain affirmait qu'il « devait nécessairement exister dans la nature des choses humaines une langue mentale commune à toutes les nations, laquelle langue désigne uniformément la substance des choses qui sont les causes agissantes de la vie sociale, et se plie à autant de formes différentes que les choses peuvent revêtir d'aspects divers. Nous en avons la preuve dans ce fait que les proverbes, ces maximes de la sagesse vulgaire, sont de la même substance chez toutes les nations antiques et modernes, bien qu'ils soient exprimés dans les formes les plus différentes »[3].

L'existence d'un « plan unique d'organisation » — c'était l'expression de G. Saint-Hilaire — est aujourd'hui un fait acquis pour nombre d'esprits théoriques; mais ce plan d'organisation, cette histoire idéale,

1. Karl Marx, *Le Capital*. Préface.
2. Giambatista Vico, *La Scienza Nuova*. De'Principi, Liv. II, Cor. v, Milano, 1837.
3. Vico, *loc. cit.* Degli elementi, XXII.

n'est pas préconçu par un être surnaturel, qui en surveillerait la réalisation : — le mouvement dialectique des phénomènes engendre ce plan. Une fois ce plan découvert, on constate que les phénomènes de même nature et de même milieu suivent fatalement la même marche évolutive. — Si l'on parvenait à trouver la méthode suivie par un peuple quelconque dans la formation de ses idées, elle serait, du moins dans ses grandes lignes, celle employée par tous les peuples parvenus au même degré de développement.

## II. — Idée du Bien.

Dans les langues européennes, les mots qui désignent les biens matériels et ce qui est en ligne droite, désignent aussi les vertus morales et ce qui est juste. Le fait est digne de remarque, bien qu'il soit peu remarqué; mais ainsi il en va d'habitude avec les faits journaliers, ils sont les derniers à attirer l'attention. — Comment la langue vulgaire et la langue philosophique ont-elles pu confondre sous le même vocable le matériel et l'idéal? — La matière se serait-elle transmuée en idée? — Comment s'est accomplie cette transmutation? — Qui répondrait à ces questions contribuerait, je crois, à la solution du problème de l'origine des idées. — Je vais essayer d'y répondre.

Ἀγαθός, vertueux, etc., τὸ ἀγαθὸν, le Bien, τα ἀγαθα, biens, richesses.

*Bonus*, vertueux, etc., *bonum*, le Bien moral, *bona*, biens, etc.

De même, en anglais *Good*, *goods;* en breton *Mad*, pluriel *madou*, etc.

Ἀγαθός, ἐσθλός, *bonus*, veulent aussi dire brave, courageux, noble.

*Bon* ne réveille pas toujours, en français, l'idée de bonté, de douceur; exemple : un *bon* coup de poing; une *bonne* maladie, etc. Ces locutions populaires préservent la signification primitive du mot. Dans l'ancienne langue, *Bon*, en tant que substantif, se prenait pour biens, faveurs, profit, avantage, volonté, etc. [1]. — *Bonhomme* (*bons homs*), voulait dire homme brave; pendant la Jacquerie, il signifia « le pire des pires »; on nommait les magistrats des villes des *bons homs;* les chefs de la République florentine du XIII[e] siècle des *buoni uomini*.

*Goodman*, bonhomme en anglais, impliquait une idée de supériorité; il se disait pour maître de maison, chef de famille. Après avoir caractérisé l'homme d'armes, il finit, ainsi qu'en français, par dé-

1. La Curne de Ste-Palaye, *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois*, etc.

signer le paysan (*Goodman-Hodge* correspond à notre Jacques-Bonhomme).

*Gudeman*, *Guidman* (écossais), passa par la même série évolutive; usité d'abord pour seigneur (*laird*), pour le Diable quand on voulait le flatter, il fut employé pour petit propriétaire, cultivateur, paysan-propriétaire, pour fermier non propriétaire.

C'est sans doute lorsque *Bonhomme* arriva à être appliqué généralement aux paysans que pressuraient sans pitié les nobles et les gens d'armes (« vivre sur le bonhomme » était une expression courante), que le mot prit le sens ridicule qu'il a conservé; un instant, au XIVe siècle, il était synonyme de *Coqu*. Par l'addition d'une désinence, *bon* et *good* deviennent *bonasse* et *goody*. Dans l'antiquité, Ἀγαθός et *Bonus* ne pouvaient devenir grotesques; *bonasse* était εὐήθης, *insultus, ineptus*, etc. Les écrivains de la période byzantine emploient ἀγαθὸς, surtout dans le sens de *bon*, qu'il n'a dû acquérir que tardivement [1]; et ce n'est que dans le latin du moyen âge que l'on rencontre *Bonatus*, bonasse.

L'homme qui était ἀγαθὸς et *bonus*, était non seulement honnête, vertueux, mais encore et surtout brave, généreux, de famille noble, et propriétaire plus ou moins riche. Dans les temps héroïques de la Grèce et de Rome, la bravoure et la générosité étaient aussi indispensables aux propriétaires que l'orthographe aux académiciens. — Indra, le dieu védique, personnifie les héros primitifs de toutes les nations; il est le Dieu guerrier par excellence, toujours en lutte pour conquérir des présents qu'il prodigue à ses fidèles, qui ne s'attachent à lui que parce qu'il est fort, courageux, généreux. Les héros antiques ne pouvaient s'entourer de compagnons d'armes, et dans la suite, de clients; ils ne pouvaient acquérir des richesses, des troupeaux, des femmes, des terres, pour eux et leurs fidèles, qu'en se battant, et ils ne les conservaient qu'en se battant continuellement. Le *qui terre a*, *guerre a*, du moyen âge, était vrai surtout alors. La vie des héros était un long combat : ils mouraient jeunes, comme Hector, comme Achille. Le propriétaire de troupeaux et de récoltes ne confiait pas leur défense à des troupes mercenaires, il les protégeait de son corps. Dans ces temps guerriers, il était aussi impossible de concevoir un propriétaire de biens sans bravoure et générosité, qu'aujourd'hui des directeurs de mines, d'usines de produits chimiques ou d'autres grandes exploitations industrielles et agricoles, sans capacités administratives et connaissances scientifiques variées.

1. Sophocle, *Greeck lexicon of the Roman and byzantine periods*, 1870.

La propriété était alors exigeante, elle imposait des qualités morales au propriétaire.

Mais les hommes primitifs possédaient cette bravoure et cette générosité avant de devenir des propriétaires, avant même que la propriété terrienne fût constituée; elles étaient des qualités pré-propriétaires; c'étaient celles qui conduisaient les héros à la propriété et qui les maintenaient propriétaires : — on ne pouvait être propriétaire sans les qualités morales des héros. Le même procédé d'anthropomorphisme qui déifia les phénomènes de la nature en les dotant de qualités humaines, amena les hommes à attribuer des vertus héroïques aux biens matériels. Cet anthropomorphisme était loin d'être irrationel. Les *patriciens* des sociétés antiques, c'est-à-dire ceux qui possédaient le sol, se réservaient le métier des armes, qu'ils interdisaient aux esclaves et même aux artisans des métiers (*sordidæ artes*). Au moyen âge, le droit d'aller armé à cheval n'était permis qu'aux nobles [1]. La défense du territoire incombait de droit aux possesseurs du sol, aux nobles, aux patriciens. Les Lacédémoniens choisissaient les propriétaires parmi les ἀγαθοεργοί, qui devaient toujours être à la disposition de la république [2]. Les Athéniens désignaient parmi les possesseurs d'au moins trois talents les λειτουργοί, les τριήραρχοι, etc., qui devaient défrayer les dépenses des fêtes publiques et de l'armement des galères. Puisqu'il n'était permis qu'aux propriétaires de biens d'être braves, généreux et de posséder les qualités de l'idéal héroïque; puisque, sans la possession de biens matériels, les vertus morales étaient inutiles et même criminelles; — les patriciens de Lacédémone massacrèrent 2000 ilotes qui les avaient sauvés par leur bravoure; — puisque la possession de biens matériels était condition nécessaire de celle des vertus morales; rien n'était plus

1. Dans les temps féodaux, il y eut un phénomène inverse d'*hippomorphisme ;* l'homme prit le nom de sa monture. Le noble se nomma *cavalier*, *chevalier*, *caballero*, etc....; ses vertus les plus prisées étaient de cheval, *chevaleresques*, *chivalric*, *chewalrous* (écossais), *caballerescos*, etc... Les peuples qui ne dérivèrent pas leurs mots féodaux de *caballus*, les fabriquèrent de la même manière; c'est là une nouvelle preuve de l'existence de la *lingua mentale comune* dont parle Vico.

Breton : — *Marc'h*, cheval; *marc'hek*, chevalier; *marc'hek-baleer*, chevalier errant.

Langue du pays de Galles : — *March*, cheval; *marchwag*, chevalier.

Irlandais; — *Marc*, cheval; *marcach*, chevalier.

L'idéal chevaleresque soudait l'homme au cheval. Il fallut toute sa casuistique à don Quichotte pour tolérer l'âne à Sancho Panza, son écuyer. En Espagne on dit *un caballero* pour un monsieur; cependant la langue populaire conserve la locution, *un caballero sin caballo* (un chevalier sans cheval) pour désigner un individu qui pose pour ce qu'il n'est pas.

2. Hérodote, Liv. I, 67.

naturel que d'identifier les vertus morales avec les biens matériels et de les désigner par le même mot. L'habit finit par faire le moine.

Quand l'idéal philosophique commença à poindre à côté de l'idéal héroïque, il débuta par faire siennes les vertus des patriciens et non celles des artisans et des esclaves : — aussi ne doit-on pas s'étonner, ainsi que le font les moralistes modernes, de ce que les philosophes grecs et latins condamnent à l'envi le commerce et tout travail manuel, comme dégradant la dignité humaine. Dans sa république idéale, Platon privait les artisans de leurs droits politiques et condamnait à la prison tout citoyen convaincu de s'être avili par le commerce. Sa haine du travail manuel était si extrême, que Plutarque raconte qu'il s'indignait contre deux de ses disciples, parce qu'ils avaient essayé de résoudre certains problèmes géométriques à l'aide de procédés mécaniques ; ils rabaissaient la géométrie en expliquant ses vérités par des procédés qui exigeaient le travail des mains. — Plusieurs philosophes grecs placèrent le bonheur suprême dans la possession des richesses, qui, en débarrassant l'homme du ravail dégradant de la boutique et des métiers, lui permettaient de se développer physiquement et intellectuellement, et d'acquérir les vertus morales de l'idéal antique. Tous les philosophes, en prenant pour désigner le Bien moral, le mot courant qui signifiait richesses, ratifièrent inconsciemment la décision du Sens commun, qui, selon Jouffroy, « n'est qu'une collection de solutions des questions qu'agitent les philosophes; le Sens commun est donc une autre philosophie antérieure à la philosophie proprement dite, puisqu'elle se trouve spontanément au fond de toutes les consciences, indépendamment de toute recherche philosophique [1] ».

## III. — Idée du Juste.

L'analyse précédente montre les hommes transportant leurs qualités aux choses, et les reprenant des choses pour les quintessencier en une idée abstraite. L'idée du juste n'est pas descendue des hommes aux choses; elle est remontée des choses aux hommes.

Les hommes désignent par le même mot ce qui est en droite ligne et ce qui est juste.

Ὀρθος, *rectus*, *derecho*, *eun* (breton), *right*, *recht* (*righten*, *rechten*, rendre justice), etc.

Ma démonstration exige quelques explications historiques : elles

1. Th. Jouffroy, *Mélanges philosophiques*. De la philosophie du Sens commun. Paris, 1833.

seront aussi brèves que possible. Pour plus ample développement, je renverrai le lecteur aux deux ouvrages suivants : il y trouvera un exposé philosophique du développement des sociétés humaines. — *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats* (L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état), par F. Engels (1884). — *Village communities in the East and West* (Les communautés de village dans l'est et l'ouest), six conférences prononcées à Oxford par sir H.-S. Maine, membre du gouvernement suprême des Indes (1871).

*
* *

Il est loisible aux économistes orthodoxes, qui restent en dehors des théories de la science moderne, de croire que la forme de la propriété, telle qu'elle existe dans les pays civilisés, a existé de tout temps et en tous lieux; mais les historiens qui étudient les débuts des sociétés humaines constatent au contraire que la propriété individuelle du sol est de date relativement récente, et que partout elle est précédée par l'appropriation collective : c'est-à-dire que la terre n'appartient pas individuellement aux particuliers, mais collectivement à des agglomérations de pères de famille. Tous les ans ou tous les deux, trois, sept ans, selon les époques et les pays, les terres arables sont remises en commun et redistribuées entre les familles de la petite société; les bois, les pâturages, les cours d'eau, les travaux d'irrigation restent toujours propriété indivise. La part de chacun n'est pas clôturée par des murs ou des haies vives, mais simplement délimitée par bandes des terre incultes, des sillons et des bornes. Il doit en être ainsi, car la moisson terminée au jour fixé par le conseil des pères de famille (ban des moissons), les terres arables en chaumes sont livrées à la *vaine pâture*, c'est-à-dire que tous, indistinctement, ont droit d'y envoyer paître leurs bestiaux.

Haxthausen, baron et fonctionnaire prussien, donc doublement réactionnaire, est le premier qui signala à l'Europe l'existence en Russie de cette étrange forme de propriété [1]. Déjà lord Meltcalfe, qui fut gouverneur général des Indes, l'avait étudiée dans les Indes [2], et

1. A. de Haxthausen, *Etudes sur la situation intérieure, la vie nationale et les institutions rurales de la Russie*. Hanovre, 1848.
2. *Report of select committee of House of Commons*, 1832. La remarquable déposition de lord Meltcalfe est publiée *in extenso* dans l'appendice, vol. XI. Maine ne la mentionne pas dans son livre sur les *Communautés de village*. Ce document historique de première importance n'a pas été compris dans la publication des rapports de lord Meltcalfe, fait en 1855 par W. Kaye.

depuis, Maurer en Allemagne, Maine en Angleterre, Kovalevsky en Russie, Morgan aux Etats-Unis d'Amérique et bien d'autres (la France n'est pas encore représentée dans cette phalange d'historiens philosophes), ont démontré que cette appropriation collective du sol, que le hobereau Haxthausen et le révolutionnaire Herzen, croyaient spéciale au *Mir* (commune) russe, a été commune à tous les peuples de la terre à un certain moment de leur développement.

*
* *

On a dit, et avec raison, que les inondations du Nil forcèrent les Egyptiens à inventer les premiers éléments de la géométrie, afin de pouvoir redistribuer les champs, dont le fleuve débordé avait effacé les démarcations. Mais la mise en commun des terres arables et leur redistribution annuelle ou bisannuelle eurent sur les autres peuples le même effet que les inondations du Nil. Les hommes primitifs durent, dans tous les pays, trouver par eux-mêmes les éléments de l'arpentage, sans passer par l'école des Egyptiens. Mais l'humanité est redevable à la propriété collective et au partage agraire de bien d'autres découvertes scientifiques et institutions sociales.

La géométrie rectiligne fut, comme de juste, découverte la première; il fallut des siècles pour apprendre à décomposer la courbe en une infinité de lignes droites, et l'aire du cercle en une infinité de triangles isocèles. Les terres arables durent donc être partagées en parallélogrammes, comme le montrent les cartes topographiques de ces partages publiées en Allemagne. Mais avant de savoir mesurer les surfaces en multipliant la base par la hauteur, par conséquent avant de pouvoir comparer et égaliser les parallélogrammes, les hommes primitifs ne devaient se trouver satisfaits que lorsque les lambeaux de terre revenant à chaque famille étaient renfermés dans des lignes droites de même longueur : ils obtenaient ces lignes droites égales en reportant sur le sol le même bâton un même nombre de fois : c'est ainsi que calculent les sauvages. Les parts comprises entre ces lignes droites les satisfaisaient et ne donnaient lieu à aucune réclamation. Les lignes droites étaient donc la partie importante de l'opération, la plus difficile à cause des inégalités du terrain et autres difficultés naturelles; une fois obtenues, les pères de famille du village étaient contents. La ligne droite faisait naître dans leur cœur et leur cerveau une émotion et une idée nouvelles, que, naturellement, ils confondirent avec le fait matériel qui les produisait, et ils désignèrent du même mot l'idée et la chose (ὀρ-θὸς, ὀρ-μὴ, passion).

*
* *

Dans l'analyse de l'idée du Bien, on a vu que les hommes apportaient à la propriété des qualités morales, héritées des animaux leurs ancêtres, mais dans la génération de l'idée du Juste, on ne constate aucun fait de ce genre.

Le sauvage, ainsi que l'animal, est mû par un sentiment puissant, le désir de s'emparer de ce qui le tente et qu'il peut saisir; il se comporte, envers les biens naturels, de la même manière que le savant et l'écrivain envers les biens intellectuels : — il prend son bien partout où il le trouve, selon le mot de Molière [1]. Les voyageurs européens qui ont été victimes de cette faculté *préhenseuse* (le terme existe en zoologie), ont fait de la belle indignation morale et ont flétri les sauvages de l'épithète de voleurs, comme si l'idée de vol peut entrer dans la tête d'un homme avant la constitution de la propriété. Le sauvage pense que tout ce qu'il n'incorpore pas, soit en le mangeant, soit en se l'attachant à sa personne, ne lui appartient pas; il faut comparer ce sentiment du sauvage à celui qui fait dire à un civilisé qu'il ne possède une langue, une science, que lorsqu'il les a incorporées dans son cerveau.

Darwin rapporte dans son *Voyage d'un naturaliste autour du monde*, qu'un Fuégien, à qui on avait donné une pièce de calicot, la déchira en bandelettes d'égale longueur et largeur qu'il distribua à ses camarades, et ceux-ci ne furent satisfaits que lorsqu'ils eurent leurs morceaux d'étoffe.

L'homme arrivait donc à la propriété avec des qualités différentes de celles qu'elle allait développer en lui; il devait commencer par étouffer la faculté préhenseuse qui le poussait à empoigner ce qui lui plaisait; il dut comprimer ses passions pour apprendre à respecter la propriété d'autrui; il appela à son secours les dieux pour

1. « La Nature, disait Hobbes, l'implacable logicien, a donné à chacun de nous égal droit sur toutes choses... En l'état de Nature, chacun a le droit de faire et de posséder tout ce qu'il lui plaît. D'où vient le commun dire, que *la Nature a donné toutes choses à tous* et d'où il se recueille qu'en l'état de Nature l'utilité est la règle de Droit. » (*Eléments philosophiques du bon citoyen*, etc., traduit par Sorbière, Liv. I, ch. I, 10, Amsterdam, 1649). Hobbes et les philosophes qui parlent de Droit naturel, de Philosophie naturelle, de Religion naturelle, etc., prêtent à Dame Nature leurs notions de Droit, de Philosophie, de Religion, qui ne sont rien moins que naturelles. Que dirait-on d'un mathématicien, qui attribuerait à la Nature ses notions du système métrique et philosopherait sur le Mètre et le Millimètre naturels sous prétexte qu'il trouve dans tous les corps de la Nature le mètre, ses multiples ou sous-multiples? Le mètre, le droit, la philosophie, les dieux, sont d'origine sociale.

dompter sa nature. Au début, on ne put brider la passion préhenseuse qu'en distribuant la terre de la même façon que le Fuégien de Darwin partagea sa cotonnade, qu'en donnant des morceaux de terre de même grandeur à tous les membres d'une même *gens*. C'était la seule manière de les satisfaire; seules les parts incluses dans des lignes droites avaient le pouvoir d'empêcher des réclamations. La ligne droite acquit donc la puissance de dompter leurs passions sauvages; elle devait donc à leurs yeux se revêtir d'un caractère auguste : les Pythagoriciens, éblouis par les propriétés des nombres, attribuaient à la décade un caractère fatidique. La ligne droite représentait pour les hommes des premiers partages agraires tout ce qui était équitable, tout ce qui était juste. L'on peut juger de l'action mystique sur le cerveau humain de la ligne droite qui limitait les parts de terres arables, par ce seul fait que le mot droit, et non le mot balance, signifie dans toutes les langues ce qui est équitable, cependant l'image de la balance est si frappante qu'elle allait devenir l'attribut par excellence de la justice. *Ne point dépasser l'équilibre de la balance*, pour dire suivre les règles de l'équité, était un axiome de la sagesse pythagoricienne.

*
* *

Vico avait attiré l'attention sur ce fait important que « la plus grande partie des mots ont une origine sauvage et campagnarde (*selvagge e contadinesche*)... ; les premières communautés furent dites par les Grecs φρατραι, peut-être de φρεαρ, puits; comme les premiers villages furent appelés par les Latins *pagi*, de πηγὴ, fontaine »[1]. Mac Lennan fait remarquer que « le mot circassien *theusch* qui désigne fraternité, société, signifie aussi graines »[2].

Dans la langue gaélique, *siol* veut dire graine, blé, enfant, tribu, clan; en breton *gwen*, semence, race, famille. Σπερμα, graine, semence, race; φυλλον, feuille; φῦλον, tribu, race; γονη, semence, fruit de la terre, petit d'un animal, enfant. — Le partage agraire a contribué pour sa bonne part dans la formation des langues[3].

La racine ορ donne naissance à trois séries de mots qui paraissent

1. Vico, *loc. cit.*, Dell' Iconomica poetica.
2. J. M. Mac Lennan, *Primitive mariage*, 1876, London.
3. Il est probable que le partage des terres concourut au perfectionnement de l'art d'écrire; car il fallait inscrire les noms des pères de familles ayant droit aux lots de terre et les parts qui leur étaient allouées. En tout cas la disposition des lignes avait en Grèce une origine paysanne. Les premières lois d'Athènes étaient écrites alternativement de droite à gauche et de gauche à droite, à la manière des bœufs qui labourent, comme l'indique le mot, βουστροφηδόν.

contradictoires, mais qui sont complémentaires et se rattachent au partage agraire.

1° ὀρ, *idée d'aller en droite ligne.*

ὀρ-θός, droit, dressé, vertical; par extension, équitable, juste;
ὀρ-μή, mouvement en haut, essor, élan, passion;
ὀρ-νυμι, ὀρ-ίνω, ορ-μαω, etc., mettre en mouvement, exciter;
οὐρ-ος, borne, sillon;
ὄρ-υγμα, fossé, fosse, galerie souterraine, etc.;
ὄρ-υξ, pioche, instrument pour creuser;
οὖρος, prospérité, bon vent;
ὀρ-θοω, redresser, relever, etc.;
ὀρ-θώσιος-Ζεύς, Jupiter qui redresse;

2° ὁρ, *idée de borner, de limiter.*

ὅρ-ος, borne;
ὁρ-ίζω, borner, limiter, définir, statuer;
ὅρ-ιος, relatif aux limites, ce qui sert de limite. Ζεῦς ὅριος, Jupiter, protecteur des limites; Θεός ὅριος, Dieu terme.

3° ορ, *idée de vigilance.*

οὖρ-ος, garde, gardien;
τιμα-ὀρ-ος, celui qui punit, qui venge;
ὁρ-ομαι, surveiller, garder.

Les terres divisées par des lignes droites et distribuées, la part de chaque famille était limitée par un sillon ou un fossé (οὐρος, ὄρυγμα), au bout duquel on plaçait une borne (ὅρος) qui devenait le surveillant, le gardien de la part de chacun. Les bornes n'étaient d'abord que des tas de pierres, des troncs d'arbres ou des blocs informes de pierre; ce n'est que plus tard qu'on leur donna la forme de piliers à tête humaine, auxquels on ajoutait parfois des bras.

La borne devint le dieu Terminus, un des plus anciens dieux latins; son culte fut, dit-on, introduit par Numa. Chez les Grecs, on inscrivait sur les bornes, les arrêts de proscription et les noms des criminels pour les frapper d'infamie. Chaque année aux *Terminales*, les propriétaires pères de famille parcouraient en chantant des hymnes la bande de terre inculte qui entourait leurs champs, enguirlandaient les bornes et faisaient des offrandes de miel, de blé et de vin, et, sur un autel construit pour l'occasion, ils immolaient un agneau, car c'était un crime horrible que de tacher de sang la borne [1]. Ὀρθωσιος-Ζευς, Ζευς-ὅριος et le dieu Terminus sont des dieux nés du partage agraire.

1. Dans les villages écossais, on avait l'habitude de faire tous les ans une procession autour des champs pour bien en fixer les limites; cela s'appelait *to ride the marches.*

La racine νεμ donne naissance à une nombreuse famille de mots qui contiennent l'idée de partage :

νέμ-ω, partager, distribuer;

νέμ-ησις, partage, distribution;

νομ-ή, partage, distribution, lot;

νομ-αω, partager, distribuer, gouverner;

νόμ-ος, (*primitivement*) pâturage, pacage, séjour, demeure, partage, (*puis*) usage, coutume, loi;

νομ-ίζω, observer comme une coutume, comme une loi, penser, croire, juger;

νόμ-ισμα, chose établie par la coutume, par la loi, pratique religieuse, monnaie;

νέμ-εσις, colère céleste, justice distributive;

νόμ-ισις, culte, religion, croyance.

Les significations si nombreuses et si dissemblables de νόμος semblent être autant de sédiments historiques déposés successivement par les siècles : si l'on déroule la série logique de ces significations, on passe en revue les principales étapes parcourues par les peuples primitifs; νόμος, pâturage, rappelle l'époque pastorale et vagabonde; dès que le nomade (νόμας) s'arrête, νόμος devient séjour, habitation, puis partage, distribution, et lorsque le partage agraire s'est établi définitivement, il signifie coutume, puis enfin loi : dans la période byzantine et dans le grec moderne, il ne conserve plus que la signification de loi. Il donne naissance à νόμισμα, chose établie par la coutume, puis par la loi. Le partage agraire, avant d'être mis sous la protection des lois, fut sous celle des dieux, Νέμεσις, Ζεῦς-ὅριος, etc.

*
* *

Déméter (la terre mère), la déesse de la terre féconde, initia les hommes aux mystères de l'agriculture, introduisit parmi eux la paix et leur donna des usages, des coutumes et des lois. Sur les monuments du plus ancien style, Déméter est représentée, la tête couronnée d'épis, tenant à la main des instruments aratoires, des épis et des pavots, le signe de la fécondité; parfois elle est debout dans un char traîné par des dragons; sur les plus vieux monuments, le char et les dragons ne sont point ailés; les ailes sont d'abord ajoutées au char, puis en dernier lieu aux dragons. Ce sont les représentations les plus récentes de Déméter qui nous la montrent en qualité de législatrice (θεσμοφόρος, de θεσμος, usage établi, loi); elle tient alors dans les mains le stylet qui sert à graver les titres de propriété et le rouleau sur lequel sont inscrits les usages et les coutumes qui règlent

les partages de terres, sans doute, au début, ils constituaient la partie importante de ses mystères. Cérès législatrice ne porte plus dans ses cheveux et ses mains ni épis, ni pavots, ni instruments aratoires [1]. Déméter, qui, en Arcadie, portait le surnom d'Erinnys, a dû être créée alors que les peuplades de la Grèce n'étaient pas encore parvenues à la propriété collective; ce n'est que plus tard, lorsque le partage des terres commença à se pratiquer, qu'elle devint Thesmophore, la déesse qui donne des usages et des coutumes; cette nouvelle fonction était si importante que Déméter se transfigura : elle délaissa ses anciens attributs (les épis et les instruments aratoires) pour prendre le stylet, le rouleau et la corne d'abondance, qui indiquent aux hommes que le bien-être dont ils jouissent est le fruit des coutumes agraires qu'elle était censée avoir introduites.

L'histoire des Heures, qui ne désignaient pas les douze parties du jour, mais les divisions de l'année, est semblable à celle de Déméter. Les Heures n'étaient primitivement qu'au nombre de deux, Thallo, l'Heure du printemps (θάλλω, fleurir, verdoyer), et Carpo, l'Heure de l'automne (καρπός, fruit). Le printemps et l'automne devaient être les saisons importantes pour des hommes qui ne cultivaient pas la terre et qui vivaient des fruits qu'elle porte spontanément. Plus tard, les Heures sont au nombre de trois : — Eunome (εὐνόμια, bon pâturage, observation des coutumes, équité); Iréné (εἰρήνη, paix); et Dicé (Δίκη, lot, sort, usage, droit, équité, justice). Celle-ci est armée d'une épée avec laquelle elle perce le cœur de ceux qui violent les coutume, les lois. Hésiode, dans sa *Théogonie*, les décrit donnant aux hommes des coutumes, et établissant parmi eux, ainsi que Cérès Thesmophore la paix et la justice. Entre les Heures primitives, Thallo et Carpo, et ces trois dernières, il s'était produit une révolution dans les conditions d'existence des hommes primitifs.

Tant qu'ils ne vivaient que des produits de la pêche, de la chasse, de la cueillette et des troupeaux, il était indifférent aux hommes d'être en guerre pendant une saison plutôt que pendant une autre : mais dès qu'is eurent des champs à préparer, à ensemencer et à moissonner, ils durent suspendre à de certaines périodes de l'année « cette guerre de tous contre tous », et établir entre eux des trêves pour les semailles, les récoltes et les autres travaux agricoles. Ils écrèrent alors l'Heure de la paix, Iréné, et ils mirent sous sa protection ces périodes de paix. — Εἰρήνη dérive de εἴρω, parler; à Lacédémone, on nommait εἴρην le jeune homme âgé de plus de vingt

1. Dans sa *Galerie mythologique* (Paris, 1811), Millin reproduit treize médaillons, camées, vases, bas-reliefs, etc., où sont figurés Cérès et ses différents attributs.

ans, qui avait droit de prendre la parole dans les assemblées. — Durant les saisons consacrées aux travaux des champs, les disputes et les différens entre les tribus et les bourgades ne se réglaient plus par les armes, mais par la parole, d'où Εἰρήνη, la déesse qui parle.

Pour faire pénétrer dans leur crâne cette idée étrange, qu'ils ne devaient pas prendre les fruits et les légumes du champ d'autrui à la portée de leur main, les hommes primitifs recoururent à toute la sorcellerie qu'ils étaient capables d'imaginer. S'il est vrai, selon le mot de Pétrone, que la crainte a fait les Dieux, il est encore plus vrai que des Dieux ont été fabriqués pour inspirer la terreur. Les Erinnyes, ces plus anciennes déesses, que dans les *Choéphores* et les *Euménides*, Eschyle dépeint implacables, noires, des serpents dans les cheveux et du sang dans les yeux, toujours rugissantes, vociférantes et faisant des grands gestes, comme des bergers qui veulent épouvanter des loups ou d'autres animaux menaçant leurs troupeaux, les Erinnies devaient primitivement être les déesses tutélaires des troupeaux, terrifiant par leurs cris et leurs contorsions les hommes et les bêtes qui les attaquaient. — Ἐρινύς pourrait venir de ἔριον, laine, d'où dérive ἐριώλη, voleur de laine.

Dicé et Némésis appartiennent à cette catégorie de divinités créées non par la crainte, mais pour faire peur. Ainsi que leur nom l'indique, elles naquirent postérieurement à l'introduction de la pratique du partage des terres; elles furent chargées de maintenir les nouveaux usages et de châtier ceux qui les violaient. Dicé était terrible comme les Erinnyes, avec lesquelles elle s'allie pour terrifier et punir les coupables; comme les Euménides, elle dut s'apaiser à mesure que les hommes s'habituèrent à respecter les nouvelles coutumes agraires; peu à peu elle se dépouilla de son aspect rébarbatif. Némésis présidait aux partages; elle veillait à ce que la distribution des terres se fît d'une manière équitable; elle réparait les erreurs du sort. Sur le bas-relief qui reproduit la mort de Méléagre, Némésis est représentée un rouleau à la main, sans doute le rouleau où l'on inscrivait les lots de terre échus à chaque famille; son pied pose sur la roue de la Fortune. Pour comprendre ce symbolisme, il faut savoir que, les terres arables divisées en lots à peu près égaux, le sort décidait la part qui devait revenir à chacun. C'est pourquoi *sors* signifie ce que l'on reçoit en partage, lot de terre, domaine d'une famille, etc., et sort, hasard, loterie. Κλῆρος, partage par le sort, lot assigné par le sort, sort et lot de terre, patrimoine, fortune.

De ce que les mots qui dérivent de la racine Νεμ contiennent l'idée de partage et celle de loi; de ce que Νομος, primitivement partage,

distribution, finit par ne signifier que loi, de ce que δίκη, lot, sort, usage, équité, justice, devient le nom d'une des Heures, conseillère écoutée de Zeus; de ce que Déméter, surnommée Erinnys par les pâtres arcadiens, se transfigure en déesse législatrice, après avoir été primitivement la déesse de la terre féconde et des moissons, il semblerait découler que l'idée de justice distributive n'est entrée dans la tête humaine qu'à la suite du partage des terres. L'idée de justice, qui, dans le cours des siècles, a subi tant d'évolutions et de révolutions, daterait donc de cette période si critique de l'histoire humaine. Hobbes avait déjà entrevu cette origine de la justice, quand il disait « qu'en l'état de nature, il n'y a point d'injustice, en quoi qu'un homme fasse contre quelque autre [1] », car, commente Locke, « là où il n'y a point de propriété, il n'y a point d'injustice (*where there is no property, there is no injustice*), est une proposition aussi certaine que n'importe quelle démonstration d'Euclide : l'idée de propriété étant un droit à une chose, et l'idée à laquelle correspond le mot injustice étant l'invasion ou la violation de ce droit [2] ».

Paul Lafargue.

1. Hobbes, *loc. cit.* Remarque ajoutée au § 10 du chap. I, Liv. I.
2. Locke, *Essay on the human understanding*, Book, IV, chap. III § 18.

# UN PRÉCURSEUR DE CH. BELL ET DE F. MAGENDIE

## AU DEUXIÈME SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

Ch. Bell et F. Magendie se sont disputé l'honneur d'avoir découvert la distinction des nerfs de la sensation et des nerfs du mouvement ; et Flourens, intervenant entre ces deux grands rivaux, a essayé de les concilier en faisant à chacun sa part [1]. Mais il y a quelqu'un qui, dès les temps anciens, avait vu les mêmes faits, formulé les mêmes vérités, et à qui personne n'a fait sa part, pas même Daremberg, qui devait le connaître, l'ayant traduit. C'est Galien [2].

Je voudrais rendre à Galien ce qui lui appartient et, sans faire tort aux modernes, restituer à l'antiquité son plus beau titre psycho-physiologique, enseveli depuis dix-sept siècles dans des livres qui mériteraient d'être lus.

Ces livres sont intitulés, l'un : *De l'usage des parties*; l'autre : *Des lieux affectés*. Le premier est un ouvrage de physiologie, où l'auteur se propose de montrer la destination de chacune des *parties*, c'est-à-dire de chacun des organes du corps vivant ; ce qui le conduit à rechercher quelles sont les fonctions des nerfs, et si les nerfs différents ont des fonctions différentes. Le second est un ouvrage de pathologie, où l'auteur se propose de localiser les maladies particulières dans les *lieux*, c'est-à-dire dans les organes particuliers ; ce qui le conduit à rechercher quelles sont les affections propres aux nerfs, et si elles diffèrent comme les nerfs eux-mêmes.

Or, voici ce que Galien dit des attributions des nerfs dans le traité *De l'usage des parties* :

Liv. V, ch. IX. — « Toutes les parties du corps ont des nerfs, forts ou grêles, suivant leur rôle et leur importance. Les moindres n'en sont pas dépourvues. Ainsi, les reins, la rate, le foie, la vessie ont les leurs. Ceux-ci sont extrêmement grêles ; ils suffisent, toutefois, à donner à ces organes, le degré de sensibilité nécessaire pour les distinguer des végétaux et en faire des parties d'animal.

« La nature, en distribuant des nerfs au corps, s'est en effet proposée

1. *Discussion sur les titres respectifs de MM. Bell et Magendie à la découverte des fonctions distinctes des racines des nerfs.*

2. M. Ch. Richet lui a mieux rendu justice, sans la lui rendre complètement.

un triple but. Elle a voulu donner aux organes de perception la sensibilité; aux organes de locomotion, la motilité; à tous les autres, la faculté de reconnaître leurs lésions. C'est ainsi que la langue, les oreilles, les yeux, les mains, surtout la partie interne, l'estomac, surtout l'orifice, ont reçu des nerfs considérables qui les rendent particulièrement aptes à sentir et à percevoir. Les organes moteurs ont reçu également de grands nerfs, qui les rendent particulièrement aptes à mouvoir. Et partout se trouvent des nerfs, inégaux comme les parties mêmes, qui nous avertissent par la douleur de ce qui leur nuit et les compromet. »

Liv. VIII, ch. v. — « A chaque sens il faut un nerf mou; un nerf, sans quoi l'organe ne serait pas sensible; un nerf mou, sans quoi il ne serait pas modifié par l'objet extérieur, qui ne serait pas senti. On comprend que ce qui est mou est plus propre à subir une impression, et ce qui est dur à produire une action. Et voilà pourquoi les parties sensibles ont des nerfs mous, et les parties mobiles des nerfs durs. Et voilà pourquoi ceux des sens qui obéissent à la volonté et se meuvent à son ordre ont, à la fois, des nerfs mous et des nerfs durs. Cela se voit dans les yeux et la langue, qui ont les deux espèces de nerfs, tandis que le nez et les oreilles n'ont que la première. De là, il résulte que la lésion d'un nerf, dans les sens capables à la fois de sensation et de mouvement, n'atteint que l'une de ces opérations, suivant la nature du nerf lésé. On peut observer ce fait dans la langue, laquelle perd quelquefois la faculté de se mouvoir, et quelquefois la faculté de percevoir les saveurs.

« Notez que les nerfs durs et les nerfs mous ne dérivent pas des mêmes parties de l'encéphale et ne s'insèrent pas sur les mêmes parties des organes. Les nerfs mous ont leur point de départ et leur centre dans les parties molles du cerveau; les nerfs durs, dans les parties dures. Et quant à l'organe, ils se rendent précisément à la partie qui convient à leur fonction propre. Ainsi, la langue, par sa face externe, est en rapport avec les saveurs : c'est la face externe qui reçoit les nerfs mous; elle est mue par les muscles : ce sont les muscles qui reçoivent les nerfs durs. Il en est de même des yeux : tandis que les nerfs durs s'insèrent sur les muscles, les autres s'épanouissent dans la partie essentielle à la vision. »

Ch. vi. — « L'encéphale est le commun principe des nerfs, la substance dont ils sont formés. Il en diffère toutefois par une moindre densité, condition convenable dans un organe où aboutissent toutes les sensations, où naissent toutes les fantaisies de l'imagination, où se forment toutes les pensées de l'intelligence. On y distingue, comme il est naturel, la même dualité que dans les nerfs : il a une partie plus molle, c'est l'antérieure, d'où sortent les nerfs mous; et une partie plus dure, que les anatomistes appellent *parencéphale* (le cervelet), d'où sortent les nerfs durs. Pour que l'une de ces parties ne blessât pas l'autre, la nature a formé d'un repli de la *dure méninge* (dure-mère) une

sorte de cloison qui les protège en les séparant. Toutefois, dans l'encéphale antérieur il y a encore lieu de distinguer : les parties voisines de l'enveloppe [1] sont plus dures, les parties moyennes et profondes [2] sont plus molles. Aussi les premières produisent, comme le parencéphale, des nerfs durs, par exemple les nerfs moteurs de l'œil.

« Il est à remarquer que les nerfs mous ne diffèrent pas seulement des durs, mais les uns des autres. Chacun a sa nature spécifique, en vertu de laquelle l'un perçoit la lumière, l'autre le son, l'autre la saveur, etc. »

Liv. IX, ch. XIV. — « Il y a mille degrés de mollesse dans les nerfs mous, de dureté dans les nerfs durs. La ligne de démarcation entre les uns et les autres peut se tracer ainsi. Imaginez deux nerfs, le plus dur et le plus mou de tout le corps, et un troisième à égale distance des deux extrêmes : sont durs tous les nerfs situés entre l'intermédiaire et le plus dur; sont mous tous les nerfs situés entre l'intermèdiaire et le plus mou.

« En général, les nerfs durs ont leurs racines dans la moelle épinière, et les très durs dans son extrémité inférieure ; les nerfs mous ont les leurs dans l'encéphale, et les plus mous au centre de sa partie antérieure. Au point de jonction de l'encéphale et de la moelle épinière, se rapportent les nerfs de consistance moyenne.

« Comme il a été dit, les nerfs durs sont les agents du mouvement, étant les plus propres à agir, et les mous les agents de la sensation, étant les plus propres à pâtir. Il n'est pas impossible, toutefois, qu'un nerf mou, s'il l'est médiocrement, ne serve au mouvement, avec une infériorité marquée, de sorte qu'il est des nerfs à la fois sensibles et moteurs. »

Liv. XIV, ch. XIII. — « Les nerfs ont une triple raison d'être ; ils sont dans les organes des sens principes de sensation, dans les organes moteurs, principes de mouvement, dans toutes les parties intérieures, lorsqu'elles sont lésées, principes d'avertissement. »

Liv. XVI, ch. II. — « Le système nerveux, comme le veineux, comme l'artériel, est un arbre. Le tronc, qui comprend, avec l'encéphale, la moelle épinière, son prolongement, envoie des branches nerveuses ou des rameaux dans tout le corps, Mais cela ne veut pas dire que toutes les parties sans exception reçoivent des nerfs. Les os, les cartilages, les ligaments, la graisse, n'ayant besoin ni de sentir, ni de se mouvoir, n'ont pas besoin de nerfs ; cela veut dire que la nature, qui sait ce qu'elle fait, a envoyé des nerfs dans toutes les parties qui en réclamaient pour leurs fonctions, et ceux-là précisément qu'elles réclamaient. Aux organes du mouvement, aux muscles, elle a donné des nerfs durs, qui sont les plus propres à produire une action ; aux organes de la sensation, c'est-à-dire aux sens et aux viscères, elle a donné des nerfs

1. Couche corticale ?
2. Substance blanche ?

mous, qui sont les plus propres à éprouver une impression. Aux organes qui joignent le mouvement à une sensation supérieure, aux yeux, aux oreilles, à la langue, elle a donné les deux espèces de nerfs, pour atteindre un double résultat. Et elle a eu le soin d'insérer le nerf mou sur la partie qui est proprement l'instrument de la sensation, le nerf dur sur le muscle, instrument du mouvement. »

Ch. III. — « Il y a un rapport constant entre le degré de mollesse du nerf et le degré de sensibilité de l'organe, entre le degré de dureté du nerf et le degré de motilité des parties. Le volume des nerfs est également en proportion de la subtilité et de l'énergie de l'opération. Là-dessus, la nature ne varie pas. Les nerfs les plus mous et les plus volumineux de l'encéphale vont aux organes les plus sensibles, et, par exemple, aux yeux, qui discernent tant de choses et de si petites. Les nerfs les plus durs et les plus volumineux de la moelle épinière vont aux organes les plus énergiquement mobiles, et, par exemple, aux mains et aux pieds, qui déploient tant d'activité. »

Ces analyses où la même idée et, notons-le, l'idée essentielle, l'idée neuve, se représente sans cesse, sont, ce me semble, d'une clarté parfaite.

On y voit d'abord la doctrine connue pour être celle de la médecine alexandrine. Elle se résume ainsi. Le système nerveux comprend l'encéphale (cerveau), le parencéphale (cervelet) et la moelle épinière, des deux côtés de laquelle s'échappent des cordons nerveux, qui vont se divisant et se subdivisant à l'infini. Ces nerfs sillonnent le corps entier en tous sens, et s'insèrent sur toutes les parties qui les réclament pour remplir leurs fonctions, lesquelles se réduisent à deux, sentir et mouvoir. Et ce sont ces nerfs, agents de sensation et de mouvement, qui font du corps un être vivant et animé, un animal.

Mais on y voit aussi une doctrine toute nouvelle, qui paraît pour la première fois avec Galien au sein de l'alexandrinisme médical, c'est la distinction de deux sortes de nerfs absolument différents. Les uns, qui sont mous, sortent de l'encéphale, se rendent dans les organes des sens ou dans les viscères, et y déterminent la sensation. Les autres, qui sont durs, sortent du parencéphale et de la moelle épinière, se rendent dans les organes locomoteurs, dans les muscles, et y déterminent le mouvement. Et cette qualité d'être mous ou durs s'accorde parfaitement avec leur différente propriété de sentir ou de mouvoir ce qui est mou étant plus particulièrement propre à subir une impression, ce qui est dur étant plus particulièrement propre à produire une action.

Il y a donc les nerfs de la sensation et les nerfs du mouvement; Galien ne manque pas une occasion de l'affirmer. Et il insiste. Ces nerfs ne peuvent échanger leurs propriétés et ne les échangent jamais. Les nerfs de la sensation sont inhabiles au mouvement; les nerfs du mouvement sont inhabiles à la sensation; et il est tout aussi impossible de mouvoir par les premiers que de sentir par les seconds. A tel point, dit

Galien, que si le même organe qui est fait pour sentir doit aussi être mû, il a les deux sortes de nerfs; l'un pour la sensation, qui demeure étranger au mouvement; l'autre pour le mouvement, qui demeure étranger à la sensation. Et il cite des exemples. Il cite ceux de nos sens dont l'organe est mobile, l'œil et la langue, distinguant dans l'œil le nerf moteur du nerf optique; dans la langue, le nerf moteur du nerf gustatif. Je demande comment un physiologiste contemporain pourrait s'y prendre pour distinguer plus nettement, plus catégoriquement, plus radicalement, les nerfs sensitifs et les nerfs moteurs?

Il est vrai que dans un passage Galien parle de nerfs qui, étant d'une moyenne consistance, seraient tout à la fois sensitifs et moteurs. Mais cela ne contredit ni n'efface la distinction des nerfs exclusivement sensitifs et des nerfs exclusivement moteurs. Lorsque Magendie eut découvert la sensibilité récurrente, c'est-à-dire la sensibilité en retour des nerfs moteurs, la grande distinction des deux espèces de nerfs, radicalement différents, n'en fut ni ébranlée, ni diminuée[1]. De même ici. L'existence de nerfs mixtes, jouissant à la fois des deux propriétés, sensitive et motrice, n'exclurait pas, impliquerait au contraire, celle de nerfs simples, uniquement habiles à la sensation ou au mouvement.

Il est vrai que Galien appelle nerfs mous les nerfs qui président à la sensation, nerfs durs les nerfs qui président au mouvement, et qu'il explique par la mollesse des uns leur propriété de sentir, par la dureté des autres leur propriété de mouvoir. J'en suis fâché, je l'avoue; mais l'erreur, en se mêlant à la vérité, n'empêche pas celle-ci d'être la vérité. Mous ou non, il reste toujours que les nerfs sensitifs sont purement sensitifs; durs ou non, il reste toujours que les nerfs moteurs sont purement moteurs; et que leurs propriétés irréductibles s'expliquent pas leur consistance, ou s'expliquent autrement, ou ne s'expliquent pas, elles n'en sont pas moins des faits parfaitement constatés par le médecin alexandrin et parfaitement incontestables. Nous verrons d'ailleurs, ci-après, que Galien paraît avoir fait bon marché de ces fausses dénominations et de la fausse idée à laquelle elles répondent.

Il est vrai que Galien se méprend sur l'origine différente des nerfs sensitifs et des nerfs moteurs, faisant naître arbitrairement et inexactement les premiers de l'encéphale et singulièrement de ses parties profondes, les seconds du parencéphale et de la moelle épinière. J'en suis fâché encore, je l'avoue; mais de ce qu'il se trompe sur le point de départ et le trajet des deux espèces de nerfs, il ne s'ensuit pas qu'il se trompe sur leur nature et leurs attributs. Et malgré tout, ce fait demeure à la gloire de Galien : il a vu comme on la voit aujourd'hui, il a affirmé comme on l'affirme aujourd'hui, la radicale distinction du système nerveux sensitif et du système nerveux moteur.

1. Qui sait si le fait affirmé par Galien et le fait mis en lumière et démontré par Magendie ne sont pas le même fait, mal vu par l'un, bien vu par l'autre?

Ouvrons maintenant le traité *Des lieux affectés*; voici ce que Galien y dit des *affections* qui ont leur raison d'être dans les lésions des nerfs :

Liv. I, ch. vi. — « Un malade vint me trouver et, me montrant trois doigts de sa main (les deux petits doigts et la moitié du doigt du milieu), me dit que depuis trente jours il avait perdu la sensibilité dans ces doigts, sans que le mouvement fût aucunement atteint. Il ajouta que les remèdes prescrits ne lui avaient été d'aucun secours. Je fis venir son médecin, je m'informai du traitement, et, le trouvant convenable, je cherchai pourquoi il avait été sans effet. M'enquérant près du malade des accidents qui avaient précédé, je constatai qu'il n'y avait eu ni inflammation, ni refroidissement, ni coup, mais qu'il avait perdu la sensibilité peu à peu. Etonné, je lui demandai si quelqu'une des parties supérieures n'avait pas été frappée. Il me répondit qu'il n'avait pas reçu de coup à la main, mais au commencement du dos. Il était tombé de voiture et l'affection des doigts avait suivi de près cette chute. D'où je conjecturai qu'à l'origine du nerf qui sort au-dessous de la 7e vertèbre cervicale, un coup avait produit une inflammation et déterminé une disposition squirrheuse. L'anatomie m'avait appris que, au sortir du cerveau et de la moelle, les cordons nerveux semblent n'être qu'un nerf unique, mais qu'ils sont en réalité composés de nombreux filets, pressés et enfermés dans une seule enveloppe. De sorte que la partie inférieure du dernier des nerfs sortis du cou se rend aux petits doigts en se distribuant au derme qui les entoure, et de plus à la moitié du doigt médius. Les médecins s'étonnaient que cette moitié du médius fût seule affectée. Cela même me prouvait que cette partie-là seule du nerf avait souffert, qui, se détachant du tronc à l'avant-bras, aboutit aux doigts indiqués. Je fis donc retirer le médicament des doigts, l'appliquai moi-même sur la partie de l'épine intéressée, et, à l'émerveillement des témoins, je guéris les doigts en traitant le rachis.

« Alors cette question s'éleva entre les médecins : Quelle est cette particularité des nerfs qui maintient le mouvement tandis que la sensibilité périt ?

« Je leur proposai d'abord l'explication de certains médecins qui exposent que, la sensation consistant dans une impression reçue, et le mouvement dans une action produite, celui-ci réclame une énergie dont le nerf n'est capable qu'à la condition d'être intact, au lieu que celle-là, moins exigeante, est encore possible lorsque le nerf est altéré, mais incomplètement. Et comme ils applaudissaient : Eh quoi ! leur dis-je, n'avez-vous donc jamais rencontré le cas inverse, c'est-à-dire la perte du mouvement sans dommage pour la sensibilité ? Non, répondirent-ils, sauf l'un d'eux qui déclara avoir constaté ce fait une fois, nomma son malade et offrit de faire venir des témoins. Il fallut se rendre. Et tous de me demander la raison de cet étrange phénomène.

« Pour la trouver, c'est à la dissection qu'il faut recourir. Tout mouvement volontaire réclame l'office des muscles, car il n'est pas de nerf

qui, sans le secours de quelque muscle, puisse produire une action de ce genre dans les parties d'un être animé. C'est toujours grâce aux muscles que s'acomplissent les mouvements auxquels président l'intelligence et la volonté. Si donc le nerf qui se rend à tel ou tel muscle est lésé, le muscle ne fonctionne plus et le mouvement n'a plus lieu. Si tous les nerfs de tous les muscles étaient lésés, l'immobilité serait complète, comme l'insensibilité serait complète si tous les nerfs de la peau étaient lésés. Ce serait la paralysie générale. Mais pour connaître ces choses, pour discerner quels nerfs sont lésés, quelles modifications doivent s'ensuivre dans la sensibilité et le mouvement, il faut lire les descriptions que j'ai données dans l'*Anatomie des nerfs*, personne avant moi n'ayant exposé nettement cette anatomie, mais tous ayant commis des erreurs plus ou moins graves. »

Liv. III, ch. X. — « Il est des cas où la sensation et le mouvement sont abolis dans tout le corps, devenu insensible et immobile : c'est l'apoplexie. Il en est où cette abolition n'a lieu que d'un côté, soit le droit, soit le gauche : c'est la paralysie et plus précisément la *paraplégie*. Il en est où elle n'a lieu que dans un membre : c'est la paralysie partielle, locale. Mais la sensation et le mouvement ne sont pas toujours atteints ensemble ; il peut arriver et il arrive qu'un sujet perde la sensation en conservant le mouvement, ou inversement perde le mouvement en conservant la sensation. Or, toutes ces anomalies s'expliquent par l'état de la moelle épinière et du cerveau, des paires de nerfs qui s'échappent de la moelle épinière, et par les différentes qualités de ces nerfs, les uns sensibles, les autres moteurs.

« Il faut se rappeler les résultats fournis par la dissection. La dissection nous apprend que, sauf la face, toutes les parties du corps situées au-dessous de la tête, et qui sont soumises à l'empire de l'intelligence et de la volonté, ont des nerfs, lesquels tirent leur origine de la moelle épinière. La dissection nous apprend que la face a aussi ses nerfs, lesquels procèdent directement du cerveau. Elle fait plus : elle nous apprend encore que si l'on incise transversalement dans toute sa largeur la moelle épinière, toutes les parties du corps situées au-dessous sont aussitôt privées de sensibilité et de mouvement, la moelle recevant du cerveau et transmettant les facultés de sentir et de mouvoir; elle nous apprend que si l'on incise seulement la moitié droite ou gauche de la moelle, alors ce ne sont plus toutes les parties situées au-dessous qui perdent la sensibilité et le mouvement, mais seulement celles qui correspondent à l'incision. Or, ces faits expliquent parfaitement les affections ci-dessus relatées. En effet, qu'une modification anormale ait lieu tout au commencement de la moelle, et empêche le cerveau de lui communiquer ses propriétés, il est évident que le mouvement et la sensibilité devront disparaître de tout le corps, sauf de la face. Si la modification n'atteignait que la moitié droite ou gauche de la moelle à son origine, il est évident qu'une moitié seule du corps serait paralysée du haut en bas. Que si le cerveau même, et non plus la moelle, était

modifié, la paralysie n'épargnerait plus la face, n'épargnerait rien : elle serait universelle. Ce serait l'apoplexie, où toutes les fonctions psychiques sont abolies, parce que le cerveau, leur centre et leur principe, est atteint dans sa constitution même. »

Galien ajoute, mais en passant, qu'aux différentes régions de la moelle anormalement modifiée, correspondent les différentes paralysies locales; qu'il importe donc de déterminer par la dissection l'origine des nerfs qui se rendent aux diverses parties, afin de leur rendre plus sûrement la sensibilité et le mouvement par un traitement approprié; que Hérophile et Eudème, les premiers médecins après Hippocrate qui aient écrit avec soin sur la dissection des nerfs, ont négligé ce travail; qu'il a été au contraire l'objet des recherches des médecins désireux de connaître comment certaines paralysies détruisent la sensibilité seule, d'autres le mouvement seul, et d'autres les deux à la fois. Il ne donne pas l'explication des deux premiers cas, mais il écrit cette phrase significative : « Les médecins ne savent pas qu'il y a des racines spéciales qui se distribuent au derme du bras entier et auxquelles il doit la sensibilité, et d'autres qui donnent naissance aux rameaux qui meuvent les muscles. »

Liv. IV, ch. III. — « Si on regarde à la vue, on remarque les faits suivants : quelquefois la sensibilité, quelquefois la motilité, quelquefois l'une et l'autre conjointement sont abolies, soit dans un œil seulement, soit dans les deux ensemble. Or, voici comment s'expliquent ces anomalies :

« Est-ce la sensation visuelle qui disparaît ? la cause en est évidemment dans le nerf mou qui descend du cerveau, le nerf optique ou *conduit*, et qui est empêché d'accomplir ses fonctions, soit parce qu'il est atteint d'une inflammation ou d'un squirrhe, soit parce qu'il est altéré par un écoulement d'humeur, soit parce que le canal intérieur dont il est percé se trouve obstrué par quelque corps étranger, soit parce que le souffle lumineux ne lui arrive plus, ou en trop petite quantité.

« Est-ce le mouvement de l'œil qui disparait ? la cause en est évidemment, non plus dans le nerf mou de la première paire, comme tout à l'heure, mais dans le nerf dur de la deuxième (troisième des modernes), lequel est affecté à son tour. Et comme six muscles sont employés au mouvement du globe de l'œil, sans compter ceux qui entourent la racine du nerf optique, et que le nerf moteur de la deuxième paire envoie des filets à ces différents muscles, il en résulte autant d'altérations possibles qu'il y a de mouvements naturellement produits par ces muscles et ces filets nerveux. Est-ce le muscle releveur qui est affecté dans son nerf ? l'œil paraît abaissé ; est-ce le muscle abaisseur ? il paraît relevé. Si l'affection atteint le muscle qui tire l'œil vers le petit angle, l'œil parait tiré vers le grand, et réciproquement. Si la paralysie frappe l'un des muscles rotateurs, l'œil éprouve une déviation oblique (strabisme). Cette dernière déviation peut avoir pour effet de faire voir les

objets doubles. Enfin, la paralysie des muscles qui entourent le nerf optique rend l'œil tout entier saillant, sans altérer la vision, du moins dans les cas ordinaires. »

Ch. IV. — « Je ne puis assez m'étonner quand je vois des hommes instruits en anatomie tout surpris que dans les paralysies la sensibilité et le mouvement ne soient pas toujours lésés ensemble. Ils suent sang et eau à chercher pourquoi il y a abolition tantôt du mouvement seul, tantôt de la sensibilité seule, et tantôt des deux à la fois. Ils finissent par vous dire que si les nerfs ramifiés dans les muscles, et qui ne s'arrêtent qu'au derme, sont très gravement affectés, le mouvement et la sensibilité disparaissent en même temps ; que si l'affection est légère, la sensibilité, dont l'exercice ne suppose pas un grand déploiement de force, persiste, tandis que le mouvement, qui en exige davantage, s'évanouit. Ils insistent sur la différence de gravité des affections, sur la différence d'énergie nécessaire pour remuer un membre, tel que la jambe, ou pour recevoir simplement une impression. — C'est fort bien, et l'explication paraît admirable dans les cas de paralysie où c'est le mouvement qui périt, et la sensation qui survit. Mais comment rendre compte des cas inverses où c'est le mouvement qui demeure dans l'évanouissement de la sensibilité ? Quelques-uns les nient, au mépris de l'expérience ; les autres balbutient de telles pauvretés qu'ils feraient mieux de se taire. La vérité est que le mouvement et la sensibilité ont leurs nerfs propres, qui partent, soit du cerveau, soit de la moelle, pour se répandre partout, et qu'il n'y a de traitement efficace qu'à la condition de rapporter les lésions aux nerfs qui en sont l'origine, afin d'appliquer là un remède qui ne peut opérer que là. »

Cette seconde série d'analyses me semble contenir deux choses : la confirmation de la découverte de deux espèces de nerfs ; l'indication de la méthode suivie par Galien pour y arriver.

Et d'abord la confirmation de la découverte de deux espèces de nerfs. En effet, la pathologie de Galien, en ce qui concerne les nerfs d'une part, la sensation et le mouvement de l'autre, n'est que la conséquence naturelle, immédiate, des idées physiologiques ci-devant exposées. Il connaît, comme tous les médecins alexandrins qui l'ont précédé, toutes les formes de paralysie qui atteignent à la fois la sensibilité et la motilité : paralysie générale, paraplégie (ou hémiplégie), paralysies partielles et locales ; mais de plus, il met hors de contestation un fait, sinon nouveau, du moins encore contesté, à savoir les paralysies de la sensibilité seule et de la motilité seule. Là-dessus les médecins contemporains étaient loin d'être d'accord. On voit, dans le traité de Galien, que certains médecins admettaient la paralysie qui détruit le mouvement en laissant subsister la sensibilité, parce qu'ils croyaient la comprendre, et niaient la paralysie qui détruit la sensibilité en laissant subsister le mouvement, parce qu'ils n'y comprenaient rien. Galien établit la réalité des deux cas et par sa propre expérience et par celle

d'un praticien impartial qui déclare avoir soigné un malade paralysé de la sensibilité sans l'être du mouvement.

Or, ces paralysies à forme exclusive, comment en rend-il compte? Très simplement et très naturellement, par la distinction de deux espèces de nerfs, les uns sensitifs exclusivement, les autres moteurs exclusivement. Il n'a pas de peine à montrer l'inanité des explications proposées par ses devanciers. Ceux-ci, rapportant la sensation et le mouvement aux mêmes nerfs, et tenant pour évident que la sensation demande moins de force pour être éprouvée que le mouvement pour être produit, exposaient que si une altération grave des nerfs supprime tout mouvement et toute sensation, une altération légère peut fort bien supprimer le mouvement seul et laisser la sensibilité intacte. Galien a bientôt fait de répondre par le cas du mouvement persistant dans la disparition de la sensibilité. Or, comment expliquer cette anomalie-là? Ceux des médecins qui n'osaient la nier devant l'évidence des faits, n'en donnaient que des raisons misérables. Galien se fait fort de donner la véritable. C'est que la sensibilité et la motilité ont leurs nerfs à part, d'où il suit que la lésion des nerfs du mouvement n'entraîne que la perte du mouvement, comme la lésion des nerfs de la sensibilité n'entraîne que la perte de la sensibilité.

Comme on le voit, c'est la même théorie constante, exposée pour elle-même dans le traité physiologique *De l'usage des parties*, appliquée à l'interprétation des paralysies exclusives dans le traité pathologique *Des lieux affectés*. On pourrait presque dire qu'elle s'est perfectionnée d'un point de vue à l'autre, d'un traité à l'autre. En effet, dans le traité *Des lieux affectés*, les nerfs de la sensation et du mouvement sont moins souvent désignés par les appellations de nerfs mous et de nerfs durs ; Galien dit plus volontiers de ceux-ci : les nerfs des muscles, de ceux-là : les nerf du derme. Il y a même un passage (IV, III) où, parlant des nerfs sensitifs de la langue, il s'exprime ainsi : « ... la troisième paire, *que les anatomistes nomment nerf mou.* » Ce qui prouve que cette dénomination de nerfs mous n'est pas de lui, ni par conséquent celle de nerfs durs ; et ce qui permet de penser que l'explication de la propriété de sentir par la mollesse du nerf, de la propriété de mouvoir par sa dureté, pourrait bien être aussi un legs et un préjugé du passé. La distinction des nerfs sensitifs et des nerfs moteurs, purifiée de cet alliage, nous apparait alors dans toute sa netteté et sa clarté, digne absolument du plus beau génie médical de l'antiquité, après ou avec Hippocrate.

Impossible donc d'en douter : Galien avait découvert, dès le deuxième siècle de notre ère, l'essentielle distinction des nerfs sensitifs et des nerfs moteurs. Mais quel chemin l'avait conduit à ce résultat?

Quand on lit dans le traité *De l'usage des parties* les passages relatifs à la distinction des deux espèces de nerfs, on est doublement surpris et de rencontrer une telle théorie à cette date et sous cette plume et de ne pas voir du tout comment Galien a pu y être conduit ; il sem-

ble qu'elle lui soit tombée du ciel. Car on ne peut pas supposer que la dissection sur le cadavre lui ait montré des nerfs assez *durs* et des nerfs assez *mous* pour ne pouvoir être confondus. C'est là une vue *à priori*, qu'il a trouvée plus ou moins en vogue autour de lui, qu'il a adaptée à sa découverte, mais qui n'y a pas contribué ; une vue sans réalité comme sans valeur. Mais le traité *Des lieux affectés*, sans lever complètement le voile, nous permet de l'écarter et d'entrevoir la vérité.

On pourrait d'abord supposer que c'est au lit du malade et par la réflexion que Galien est arrivé peu à peu à l'idée de deux espèces de nerfs douées de propriétés différentes. Rappelez-vous ces scènes racontées par Galien où des médecins se battent les flancs pour expliquer ces pertes de sensibilité sans que le mouvement soit atteint, de mouvement sans que la sensibilité soit atteinte ; ces beaux raisonnements sur le degré de force et de faiblesse que supposent, la sensation pour être éprouvée, le mouvement pour être produit ; la triomphante réfutation de Galien par les faits. N'y a-t-il donc rien de suggestif dans de telles discussions ? Serait-il invraisemblable d'admettre que Galien a pu être mis ainsi sur la voie, et arriver par la vertu du raisonnement à cette conclusion si naturelle : puisque la sensibilité et la motilité s'exercent indépendamment l'une de l'autre, il faut qu'elles soient servies par des nerfs indépendants, doués de propriétés différentes ? Cette supposition ne paraîtra pas étrange si l'on se rappelle à quel point les anciens en général, et Galien en particulier, excellaient dans la dialectique. Je ne m'y arrête pas, toutefois, car j'ai mieux à proposer au lecteur.

J'ai la conviction que Galien est arrivé à l'idée de deux espèces de nerfs de nature différente par le même chemin que devaient suivre les modernes, celui de la dissection sur le vif, c'est-à-dire celui de la vivisection.

Galien vivisecteur, cela se peut-il ? Cela se peut, car c'est un fait incontestable. Rappelez-vous le passage ci-dessus cité où Galien, voulant rendre compte des paralysies totales et partielles, s'exprime à peu près ainsi :

« Il faut se rappeler les résultats fournis par la dissection. La dissection nous apprend que, sauf la face, toutes les parties inférieures du corps, et qui sont soumises à l'empire de l'intelligence et de la volonté, ont des nerfs, lesquels tirent leur origine de la moelle épinière. La dissection nous apprend que la face a aussi ses nerfs, lesquels procèdent directement du cerveau... »

Jusqu'ici, la dissection dont il s'agit, c'est la dissection de l'anatomiste qui opère sur le cadavre ; mais lisez et pesez la suite :

« Elle fait plus : elle nous apprend que si l'on incise transversalement dans toute sa largueur la moelle épinière, *toutes les parties du corps situées au-dessous sont aussitôt privées de sensibilité et de mouvement* ; elle nous apprend que si l'on incise seulement la moitié

droite ou gauche de la moelle, *alors ce ne sont plus toutes les parties situées au-dessous qui perdent la sensibilité et le mouvement, mais seulment celles qui correspondent à l'incision*. »

Est-ce en incisant diversement la moelle épinière sur des animaux morts que Galien a pu constater ces abolitions diverses de la sensibilité et du mouvement, ou n'est-il pas trois fois évident qu'il a dû opérer sur des animaux vivants? Et pourquoi pas? Je m'étonnerais plutôt qu'un si habile anatomiste, qu'un si intrépide chercheur, eût passé sa vie à disséquer des cadavres d'animaux, sans que l'idée lui fût jamais venue d'instituer des expériences sur des animaux en vie.

Je relis le dernier passage que je viens de transcrire, et je suis sous l'illusion de croire entendre Ch. Bell, F. Magendie, ou Flourens : ils ne procédaient pas autrement et ils ne parlaient pas autrement.

Doutez-vous malgré tout? Je tiens en réserve un argument sans réplique : Galien avait écrit un traité *De la dissection des animaux vivants*, lequel comprenait au moins deux livres. Et celui qui nous apprend cet important détail ne saurait être suspect, car c'est Galien lui-même, qui dit littéralement : « J'ai étudié cette question dans le deuxième livre de mon traité *De la dissection des animaux vivants*[1]. »

Ainsi Galien disséquait sur le vif; ainsi c'est en disséquant sur le vif qu'il avait découvert les causes des paralysies simultanées de la sensibilité et du mouvement : comment douter que ce ne soit encore en disséquant sur le vif qu'il en vint à comprendre les causes des paralysies de la sensibilité exclusivement, et de la motilité exclusivement? Et si l'on me dit : pourquoi donc décrit-il les expériences qui lui ont révélé l'origine des paralysies simultanées, et ne décrit-il pas celles qui lui ont révélé l'origine des paralysies exclusives? Je répondrai que l'objet du traité *Des lieux affectés* ne l'y obligeait pas; que chez Galien, comme d'ailleurs chez les anciens en général, la composition n'a jamais la rigueur qu'on trouve chez les modernes; et qu'enfin l'exposition qui manque ici devait se trouver tout au long dans le traité *De la dissection des animaux vivants*, auquel il renvoie une fois le lecteur, en disant : « J'ai étudié cette question dans le deuxième livre de mon traité *De la dissection des animaux vivants.* »

Telle est donc, en résumé, la découverte de Galien, à savoir la distinction des nerfs sensitifs et des nerfs moteurs; tel est le procédé qui l'y a conduit, à savoir les expériences de la vivisection. Et maintenant, je demande si Flourens, mieux renseigné, n'eût pas eu le devoir de mentionner le médecin ancien et de saluer en lui le précurseur de Ch. Bell et de F. Magendie?

EMM. CHAUVET.

1. Des *lieux affectés*, l. III, ch. III : ὑπὲρ ὧν εἴρηται μην ἤδη καν τῷ δευτέρῳ περι τῆς τῶν ζώντων ἀνατομῆς.





# NOTES ET DISCUSSIONS

## L'OBSERVATION INTERNE ET L'OBSERVATION EXTERNE EN PSYCHOLOGIE.

La très intéressante et très instructive étude de M. Beaunis sur l'expérimentation en psychologie par le somnambulisme provoqué [1] débute par une thèse historique dont l'exactitude me paraît très contestable. « L'observation interne, *seule préconisée autrefois*, dit l'auteur, n'a rien donné de ce qu'on en attendait, et tout le génie des hommes qui se sont occupés de l'étude de l'âme n'a pu prévaloir contre l'insuffisance de la méthode. En réalité, nous en étions encore, il y a quelques années, au traité de l'âme d'Aristote ou peu s'en faut. » Je n'entends pas contester, dans les lignes qui précèdent, l'insuffisance de l'observation interne en psychologie, mais l'ancienneté attribuée à cette méthode. La vérité est que l'emploi exclusif ou prédominant de l'observation interne est une nouveauté, qui appartient en propre à notre siècle et, dans notre siècle, à une seule école de philosophie.

Le traité de *l'Ame* d'Aristote, que cite M. Beaunis, loin de reposer entièrement sur l'observation interne, est pour la plus grande partie, un traité de physiologie. On n'y trouverait sans doute qu'une psychologie très surannée; mais on ne saurait reprocher à Aristote de n'avoir pas devancé la physiologie de notre siècle, non plus qu'on ne pourra reprocher, dans douze cents ans, à nos plus savants contemporains de n'avoir pas devancé la physiologie du xxx[e] siècle. Ce qu'on ne saurait nier, au point de vue historique, le seul où je veuille me placer ici, c'est qu'Aristote, dans sa psychologie comme dans sa physique, s'est attaché avant tout à l'observation externe. Qu'il ne l'ait pratiquée que d'une façon très imparfaite; qu'il y ait abusé des hypothèses métaphysiques, je n'en disconviens pas; mais les défauts de sa psychologie sont du même ordre que ses erreurs dans les autres branches des sciences naturelles; elles ne tiennent en aucune façon à l'abandon de l'observation externe pour l'observation interne. Ce qui est vrai d'Aristote l'est également de tous les philosophes de l'antiquité et du moyen âge. Les plus idéalistes, comme Platon et son école, ont beau

1. Voir les deux numéros précédents de la *Revue*.

exagérer l'indépendance de l'âme à l'égard du corps, ils n'observent les choses de l'âme qu'à travers les organes et c'est dans la division même des organes qu'ils cherchent une base à la division des facultés.

Descartes le premier a séparé absolument la connaissance de l'âme de celle du corps; mais cette séparation ne vaut pour lui que dans l'ordre tout abstrait de la pensée pure. Sa psychologie, quand elle prend un caractère concret, comme dans le traité des *Passions de l'âme*, est tout imprégnée de physiologie. Ses contemporains font comme lui. La *Recherche de la vérité* de Malebranche unit sans cesse la physiologie à la psychologie. Spinoza raisonne plutôt qu'il n'observe; mais ses théorèmes de psychologie sont loin d'avoir pour objet l'explication exclusive des phénomènes internes. La pensée, pour lui, n'est rien sans l'étendue : l'âme se définit « l'idée du corps ». Comme l'a très bien montré M. Janet [1], « la séparation de la psychologie et de la physiologie... est l'œuvre de l'école sensualiste du XVIII^e^ siècle; elle est l'œuvre de Locke. *Je ne traiterai pas*, dit-il, *de la nature de l'âme en physicien.* » Locke et tous ceux qui l'ont suivi font abstraction, dans l'étude des faits de conscience, de leurs conditions physiologiques; mais ils ne se renferment pas pour cela dans l'observation interne. Ils s'appuient sur l'expérience générale des hommes, non sur le témoignage unique et personnel d'une seule conscience. On sait quelle place tiennent, dans la polémique de Locke contre les idées innées, les documents ethnographiques.

Il faut arriver à Maine de Biran pour trouver nettement exprimée la prétention de fonder une science sur la seule observation interne; mais cette science, telle que l'entend l'auteur des *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*, n'est pas toute la psychologie, elle n'en est que la partie la plus élevée. Comme le dit encore M. Janet, « le spiritualiste Maine de Biran introduit dans la psychologie beaucoup plus de physiologie que Tracy et Laromiguière, qui appartenaient à l'école sensualiste. »

L'école éclectique, avec Cousin et Jouffroy, a, pour la première fois, conçu l'idée d'une psychologie toute subjective, dont le fond ne devait être demandé qu'à l'expérience intérieure et où l'expérience extérieure n'aurait accès qu'à titre d'auxiliaire. C'était si bien une nouveauté que, si l'on excepte les polémiques religieuses, inspirées par l'intérêt clérical plutôt que par des convictions sincères d'ordre théologique ou philosophique, rien, dans les théories de la nouvelle école, n'a soulevé une plus vive et plus générale opposition. Contre cette nouveauté, ses adversaires ne manquaient pas d'invoquer la tradition constante de la philosophie. C'est, dans la *Réfutation de l'Eclectisme* de Pierre Leroux, l'objet principal et le plus solide de la discussion.

Le retour à l'observation externe n'a donc été que le retour à la tra-

1. *Victor Cousin et son œuvre*, page 319.



dition et la répudiation d'une méthode toute nouvelle dont je ne dirai pas, avec M. le docteur Beaunis, qu'elle « n'avait rien donné de ce qu'on en attendait », mais, en termes moins sévères, qu'elle n'avait pas justifié toutes les espérances qu'on en avait conçues.

Cette méthode, dans ce qu'elle avait d'excessif, n'a plus aujourd'hui que de très rares partisans. Toute la différence, à ce point de vue, entre les deux écoles de psychologie qu'on appelle improprement « l'ancienne » et la « nouvelle », est dans une question de proportion. D'une part, comme de l'autre, on ne prétend plus séparer l'observation interne de l'observation externe ; mais, dans la combinaison des deux éléments, les doses ne sont pas les mêmes. Je n'ai pas besoin, pour l'objet que je me suis proposé, de me prononcer ici sur le dosage qui me paraîtrait le meilleur. Il ne s'agit dans cette note que d'une rectification purement historique. Or une telle rectification ne préjuge rien sur le fond des choses et elle peut être acceptée sans répugnance par les deux écoles, puisque, ni l'ancienneté, ni la nouveauté n'est par elle-même une preuve ou un indice, soit de vérité, soit de fausseté.

ÉMILE BEAUSSIRE,
de l'Institut.

# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

**Josiah Royce.** — THE RELIGIOUS ASPECT OF PHILOSOPHY, A CRITIQUE OF THE BASES OF CONDUCT AND OF FAITH. Boston, Houghton, Mifflin and compagny. 1885; in-8, XIX-484, p.

L'ouvrage de M. Royce est un ouvrage important. L'auteur y aborde une des questions les plus générales et les plus intéressantes pour l'homme, et sa tentative pour construire une morale et une religion est faite avec une grande vigueur d'esprit, beaucoup de finesse, une réelle indépendance et une vraie originalité. Son livre est bien composé en général, intéressant, piquant par endroits et jamais ennuyeux. J'ajouterai seulement que l'auteur, à mon avis, a manqué son but sinon toujours, du moins dans une bonne moitié de son livre. Mais la valeur esthétique du livre n'en est pas moins considérable, et il est si difficile de démontrer une religion ! D'ailleurs, en bien des points de détails et aussi en quelques points de ses idées générales, M. Royce me semble être dans le vrai et avoir victorieusement défendu sa théorie.

Il est assez difficile de s'entendre sur ce que c'est qu'une religion. M. Royce, ayant à faire établir une religion fondée uniquement, dans son livre, sur des considérations intellectuelles, nous propose, dès les premières pages, une définition. Pour lui une religion se compose de trois éléments : un élément intellectuel, un élément émotionnel, un élément actif. Ces trois éléments peuvent constituer une religion. « Une religion doit enseigner un code moral, elle doit inspirer un profond sentiment de dévotion à ce code, et en agissant ainsi, elle doit montrer, dans la nature des choses, quelque chose qui réponde à ce code ou qui puisse donner de la force à ce sentiment. Elle nous enseigne à agir, à sentir et à croire, et elle nous enseigne la croyance comme moyen pour nous apprendre l'action et le sentiment. »

La philosophie n'a pas à s'occuper de tous les éléments de la religion. Elle n'a pas directement affaire au sentiment, mais à la croyance et à l'action. Les grandes questions : « Que sais-je? » et « Que dois-je faire? » intéressent également la religion et la philosophie. Elles constituent l'objet des recherches de cette philosophie de la religion que va nous développer M. Royce.

Après le premier chapitre destiné à rechercher la nature de la religion



et ses rapports avec la philosophie, l'ouvrage se partage en deux parties correspondant aux deux problèmes qu'il s'agit de résoudre. Dans la première partie l'auteur cherche un idéal moral, dans la seconde une vérité religieuse, un aspect général du monde, une réalité d'ordre supérieur qui puisse servir de soutien à l'idéal proposé dans la première partie.

La méthode de M. Royce est simple et ingénieuse à la fois. Prise en elle-même et considérée abstraitement, elle n'est pas absolument neuve, mais l'auteur a su s'en servir de manière à la faire sienne. Dans son article sur le dernier livre de M. Guyau, M. Boirac se demandait, dans cette *Revue*, s'il n'était pas possible de trouver « dans le doute même le fondement de la morale, comme Descartes a cru trouver dans le doute le fondement métaphysique »[1] : M. Royce a trouvé ou cru trouver dans le doute le fondement de la morale et de la religion. C'est par une analyse du doute, de sa nature et de ses conditions, de ce qu'il signifie et ce qu'il implique qu'il découvre et nous propose un idéal moral et une vérité religieuse.

Dès son premier chapitre, nous sommes avertis de l'importance que l'auteur donne à un certain mode de scepticisme. « Le doute sur les questions religieuses est pour celui qui cherche la vérité, non seulement un droit, mais un devoir; et, comme nous le verrons dans le courant de cette étude, le doute a dans la philosophie une place curieuse et très importante. La vérité philosophique, comme telle, nous vient d'abord sous la forme du doute, et nous n'arriverons jamais à elle, si nous n'avons, plus ou moins longtemps, désespéré de la trouver. Ainsi, d'abord, le désespoir d'un doute général, et ensuite la découverte que ce doute renferme dans son sein la vérité que nous avons juré de découvrir par tous les moyens possibles, voilà le type de l'expérience philosophique. »

Ainsi prévenus, nous abordons l'étude de la morale. M. Royce se montre sévère pour les écrivains qui aiment à remplir un demi-volume avec une description du « sentiment moral » ou un panégyrique du « principe moral de l'homme », ou, particulièrement de nos jours, en parlant longuement des sauvages et de « l'évolution du sens moral », et à qui il ne reste plus de place pour arriver à la vraie question dont ils ne s'occupent pas. « Il leur vient rarement à l'esprit qu'une description des « facultés morales » de tel ou tel homme ou une histoire des croyances et des pratiques morales ou immorales qui sont survenues chez les hommes au cours de l'évolution, n'est pas plus une « philosophie de la morale » au sens propre, qu'une description de la fabrication ou des produits d'un pays du monde n'est une véritable explication de la solvabilité ou de l'insolvabilité commerciales. »

M. Royce veut arriver tout de suite à ce qu'il considère comme le point important : Quelle est la nature réelle de la distinction du bien et

1. *Revue philosophique*, mars 1885, p. 325.

du mal? Qu'y a-t-il de vrai dans cette distinction? Cette vérité dépend-elle de certaines conditions, ou bien en est-elle indépendante? Quel idéal de vie en résulte-t-il? » Nous examinons les réponses que les différents sytèmes donnent à ces questions, nous voyons les diverses théories aux prises sans que l'une d'elles parvienne à vaincre définitivement les autres. La lutte du réalisme et de l'idéalisme est très bien indiquée, bien qu'un peu longuement peut-être. La position des deux adversaires est montrée avec une grande netteté. « Il vous faut, disent les réalistes, aller à la réalité et considérer ce qu'elle est. C'est de là que vous tirerez votre notion du devoir. La moralité ne doit pas être bâtie en l'air, mais sur le solide fondement des faits naturels. Votre doctrine morale dépend de tout ce que vous pouvez découvrir dans l'univers. » — « La moralité, disent les idéalistes, est d'abord un idéal. La réalité nous donne les rapports que l'idée aura à juger, mais par aucun moyen nous ne trouverons en elle l'idéal lui-même. La réalité peut nous fournir des moyens; la fin de l'action est un idéal indépendant de toute réalité, excepté du fait seul que nous choisissons cette fin. Comme Prométhée défiait Zeus, ainsi la conscience morale peut et doit défier les forces de la nature, si elles ne laissent jamais aucun espoir à l'idéal. Le bien peut être hors d'atteinte, il n'en est pas moins le bien. Si le monde réel était le plus mauvais qu'on puisse imaginer, il ne serait pas justifié, par le fait seul de sa réalité. L'idéal doit être réalisé autant que nous pouvons le réaliser, mais ce qui peut être réalisé ne devient pas pour cela un idéal. Le jugement *ceci est* et le jugement *ceci est bon*, sont une fois pour toutes différents et nous devons arriver à eux par des méthodes d'investigation complètement différentes. Mais les deux systèmes se heurtent à de graves difficultés, on demandera toujours comment le fait peut fonder le droit, comment de ce qu'une chose existe ou est désirée, on peut conclure qu'elle *doit* exister ou qu'elle *doit* être désirée, et comment on passera de la simple constatation des faits à un principe qui s'élève au-dessus des faits pour servir à les juger, et qui ne dépende pas d'eux. Au second on demandera comment, sans s'appuyer sur l'expérience, il peut donner autre chose qu'un système que l'on pourra attribuer simplement à son caprice et à sa fantaisie. L'idéaliste ne gagnerait rien à invoquer la nature de Dieu ou l'existence d'une Raison universelle, ou les commandements de la conscience. Si la conscience se corrompait, si Dieu variait, si la Raison universelle devenait folle, cela changerait-il l'idéal? Si le jugement *ceci doit etre* est indépendant du jugement *ceci est*, on ne peut plus s'appuyer sur les faits comme le pouvoir de Dieu, ou sa bonté, ou l'universalité de la conscience, ou sa force comme sentiment. »

Mais nous ne pouvons suivre l'auteur dans son exposition de la lutte des différentes formes de l'idéal moral et dans les détails de sa critique des systèmes. Nous aurons occasion de revenir tout à l'heure sur quelques points particuliers. Contentons-nous pour le moment de voir les idées générales de M. Royce, et rendons-nous bien compte de

sa position. Son livre est consacré à la recherche d'une philosophie religieuse, c'est-à-dire d'un idéal moral et d'une théorie sur le monde qui réponde à cet idéal. Mais M. Royce commence par la recherche de l'idéal moral, avant d'examiner ce que peut être le monde. « L'idéal dit-il, doit, si c'est possible, être étudié le premier parce que c'est cet idéal qui doit donner un caractère à toute notre recherche sur la réalité. » ..... « Nous supposerons un agent moral en présence de ce monde concret de la vie humaine dans lequel nous croyons tous exister. En dehors de ce cercle éclairé des relations humaines, tout, pour le moment, reste obscur pour l'agent moral. Son origine, sa destinée, ses rapports entiers à la nature et à Dieu, s'il y a un Dieu, il ne les connaît pas au début. Nous le concevons comme sachant qu'il est vivant au milieu d'une multitude d'individus vivants. Certaines relations morales doivent s'établir entre eux, se déterminer et se développer. Pour sa vie ou pour la vie du genre humain en général, il doit se former un idéal. »

Cet idéal, nous avons de la peine à le trouver, les systèmes sont en désaccord, et aucun d'eux ne peut nous donner de preuves suffisantes de sa valeur. « Ainsi considéré, le monde moral semble essentiellement un chaos. Chaque fin, si on la choisit, a ses propres moyens de classer les actes comme bons et mauvais; mais aucune fin ne peut s'établir théoriquement par la défaite de ses adversaires. La lutte qui règne entre les fins est de l'ordre pratique, mais ne peut être rationnellement jugée ou terminée. »

Nous sommes ici en plein scepticisme. C'est de ce scepticisme que la morale va sortir.

Qu'est-ce en effet que ce scepticisme? Que signifie-t-il? « Ce scepticisme, dit M. Royce, exprime l'indétermination que nous ressentons quand nous contemplons deux buts opposés de telle manière que, momentanément nous les acceptons tous les deux. Pour un moment, nous réalisons également ces buts opposés. Ils sont nôtres. Le conflit est en nous. Les deux volontés représentées sont notre volonté. C'est pour cette raison et pour cette raison seulement que nous pouvons sentir l'indécision du scepticisme. Si nous avions la volonté qui choisit seulement l'une des fins, nous la choisirions sans hésiter et sans remarquer la volonté opposée assez pour être sceptique. Si nous avions seulement la volonté qui prend la fin opposée, nous nous sentirions également indifférent pour la première. Si nous n'avions dans l'esprit aucune volonté du tout, si nous ne réalisions aucune des deux fins opposées, nous ne sentirions en nous aucune hésitation entre les deux. Notre doute naît de ce que pour un moment et provisoirement, nous les acceptons toutes les deux..... le scepticisme moral est lui-même le résultat d'un acte, de l'acte par lequel nous cherchons à réaliser en nous des fins opposées au même moment ». La psychologie d'ailleurs admet que l'idée est une tendance à l'acte et que se représenter un but, c'est déjà commencer à le réaliser, mais il ne s'agit pas seulement d'une nécessité imposée par la nature de notre esprit, il y a ici « une nécessité philosophique ».

Qu'est-ce qui représente une volonté, si ce n'est une volonté? Qui pourrait savoir ce que c'est que d'avoir un but autrement qu'en ayant actuellement un but? Qui pourrait se représenter un but donné autrement qu'en le répétant en lui-même? Ainsi il est rationnellement et universellement nécessaire que l'on se représente la fin d'un système de morale en reproduisant en soi la volonté qui accepte cette fin. Mais, d'un autre côté, en tant qu'il reproduit en lui cette volonté seule, il ne peut s'empêcher d'accepter la fin. Cette volonté, en tant qu'il la reproduit, devient sa volonté. Et le but devient son but. Ainsi notre scepticisme lui-même était une hésitation résultant de la réalisation de plusieurs fins opposées et de la reproduction simultanée des volitions qui tendent vers ces fins. Ainsi, nous le voyons, le scepticisme moral absolu ne serait pas, en réalité, l'absence d'un but moral, mais il serait plutôt l'état de neutralité qui résulterait du fait d'accepter provisoirement toutes les fins qui sont en conflit dans le monde de l'action. Le scepticisme moral absolu, s'il pouvait exister sans se détruire lui-même, suposerait encore une fin, l'effort pour harmoniser, en même temps toutes les fins qui se combattent dans le monde de la vie. Il ne serait pas ce qu'il supposait lui-même devoir être. Le scepticisme absolu serait ainsi fondé sur une « benevolence » absolue. *Son propre but serait l'harmonie et l'unité de la conduite.* Mais précisément pour cette raison, il se détruit lui-même. »

Nous voici donc arrivés à un idéal moral par le scepticisme lui-même. M. Royce commente son idée et la prend par divers côtés. Nous en avons vu l'essentiel. L'être qui se représente une fin morale veut cette fin par cela même et tend à les réaliser toutes à la fois, c'est dire qu'il désire l'harmonie et l'unification des fins. De là l'auteur tire des conséquences importantes et des règles de morale. L'idéal, tel que nous l'avons trouvé au cœur même du scepticisme, implique que les actes soient dirigés dans le sens de l'harmonie universelle. Il demande que l'on agisse toujours dans ce but que l'on considère toutes les fins morales qui sont en conflit et que les actes soient déterminés d'après cette considération. Il nous donne un nouveau principe de conduite, très général, et au-dessus du scepticisme qui peut s'attaquer à tous les autres. Ce principe est celui-ci : « *Agis comme tu voudrais agir si toutes les conséquences de ton acte pour toutes les fins qui peuvent être intéressées de quelque manière pour cet acte, pouvaient être réalisées par toi maintenant et dans le temps d'un seul et indivisible moment,* » ou, plus brièvement : « *Agis toujours à la lumière de la connaissance la plus complète possible des fins que ton acte peut intéresser.* »

C'est là la maxime abstraite. M. Royce nous montre comment on peut la réaliser. Tout d'abord il faut apprendre à considérer ses semblables comme des êtres réels existant en eux-mêmes, pour eux-mêmes et non seulement dans leurs rapports avec nous, il faut, autant que possible nous représenter leur vraie nature, il faut faire nôtre la personnalité des autres hommes, c'est là le véritable altruisme. Il ne consiste pas

en sentiments de pitié, en tremblements nerveux à la vue de la souffrance, en évanouissements, il consiste en une conscience claire de la nature des autres hommes, des fins qu'ils poursuivent, et en une volonté qui accompagne cette connaissance et la représentation de ces différentes fins. Le précepte « Aime ton prochain comme toi-même » est remplacé par ce précepte « Autant que tu le peux, agis comme si tu étais à la fois ton prochain et toi-même ». « Considère ces deux vies comme une seule vie. » Il faut en somme réaliser en nous, dans la mesure du possible, l'humanité entière, en quelque sorte *être* l'humanité, et agir comme si nous étions l'humanité et non pas un moi particulier dont la contemplation nous cache la réalité des autres personnalités qui existent autant que la nôtre. Sans doute les passions viendront souvent troubler cette intuition morale, cette connaissance claire de la vie réelle des autres personnes, et nous rejetter dans l'illusion de l'égoïste qui agit comme s'il était seul au monde; mais nous devons nous efforcer de maintenir toujours et de rappeler cette vision de la nature du prochain qui fait disparaître le conflit de l'altruisme et de l'égoïsme en réalisant les autres en nous, en faisant de chaque moi, une sorte de moi collectif, embrassant le plus grand nombre possible d'individus et de fins morales.

On voit la place importante que doit tenir dans la théorie de M. Royce cette connaissance morale (*moral insight*) cette sorte d'intuition, de vision mentale, de réalisation en nous-même de la nature, de la personne de notre prochain. Il faut agir d'après cette connaissance morale; de plus, comme c'est elle seule qui peut toujours nous permettre d'agir moralement, il faut d'abord la garder et la conserver soigneusement pour nous et aussi la répandre autant que possible. « *Agir de manière à augmenter le nombre de ceux qui possèdent la connaissance morale* », c'est un des préceptes importants de la morale de M. Royce.

Mais c'est là seulement un précepte d'un caractère possible et relatif; il suppose que cette connaissance n'est pas commune, et l'on peut prévoir ou supposer un monde où la connaissance morale serait un fait ordinaire. C'est seulement quand tous la posséderont que nous pourrons nous en servir comme d'un moyen pour la complète réalisation du bien. « La connaissance morale, en mettant en lumière la nécessité de l'harmonie des volontés humaines, nous montre que *quoi que puisse être le souverain bien de l'homme, nous ne pouvons l'atteindre que tous ensemble, car il implique l'harmonie* » (p. 175). La connaissance morale en nous faisant agir chacun en vue de tous, par cela même, fait agir tous les êtres réunis comme un seul être. Ainsi la volonté universelle dirigée par la connaissance morale tend à la destruction de tout ce qui nous sépare en un amas de personnes différentes. Elle tend à faire de nous tous un seul être organisé. Ainsi si nous recherchons l'idéal pratique dont la connaissance morale et la volonté universelle demandent la réalisation à l'humanité future nous trouvons que cet idéal est l'organisation de la vie, de manière à ce que tous les hommes travaillent à

un but commun et dépensent tout leur temps, toutes leurs pensées, toute leur activité à la réalisation de ce but universel. Ils n'auront plus à se préoccuper de leur vie particulière et à se demander séparément s'ils sont heureux, « car ils n'auront plus de volontés individuelles, mais la volonté universelle agira en eux et par eux ». Quant à savoir ce que sera à ce moment l'œuvre de l'humanité, cela nous est impossible, Nous pouvons nous proposer la tâche de découvrir des manières d'agir des formes de la conduite qui tendent à organiser la vie, mais nous ne pouvons prévoir l'organisation complète.

M. Royce termine ici la première partie de son ouvrage, celle où il a pour but la recherche d'un idéal moral. Il y déploie un talent remarquable dont l'analyse que j'ai faite ne peut donner une idée suffisante. Peut-on dire qu'il ait atteint son but? Sans doute l'idéal qu'il nous propose, l'harmonie, l'organisation de la vie, la fusion des volontés individuelles dans une volonté universelle, est tout à fait acceptable, bien que, peut-être, on puisse l'entendre d'une manière un peu différente; mais que devons-nous penser du moyen employé pour arriver à cet idéal et quelle valeur donne-t-il à l'idéal trouvé? Voici l'objection que je serais tenté, pour mon compte, de faire à M. Royce et le résultat que je tirerais de l'analyse du doute moral.

Je ne puis pas admettre absolument que le doute moral consiste à vouloir à la fois toutes les fins morales représentées, ou, tout au moins, car il y a quelque chose de vrai dans cette proposition, je ne puis considérer le fait et l'interpréter comme M. Royce. Je présenterai d'abord, pour rendre mon idée claire, des exemples familiers. Je suppose que j'hésite entre deux actions différentes quelconques, par exemple, aller faire une promenade ou rester à travailler. Sans doute, s'il n'est pas tout à fait exact de dire que *je veux* les deux actions à la fois, il est impossible de ne pas reconnaître que j'ai à la fois une tendance à vouloir l'un et l'autre des deux actes. Je suis dans un état d'indécision qui peut être abstraitement considéré comme pareil à celui du sceptique hésitant entre les divers systèmes de morale. Si je me représente les raisons pour et contre chaque terme de l'alternative, je ne fais en somme qu'une chose, j'éprouve le degré de convenance de chaque terme avec mes idées ordinaires, mes penchants naturels, mes besoins, mes tendances, etc., avec tous les phénomènes et toutes les lois qui composent mon être, en tant qu'ils se manifestent actuellement. Mon choix sera alors déterminé par la convenance plus ou moins grande de l'un ou de l'autre parti avec mes goûts ou mes besoins, permanents ou momentanés, conscients ou inconscients. Considérons maintenant le cas du sceptique et mettons-nous à sa place. Nous hésitons entre plusieurs systèmes de morale, et nous avons une tendance à vouloir à la fois plusieurs fins. Il ne s'ensuit pas de là que nous voulions réellement réaliser à la fois toutes ces fins, mais nous mettons toutes ces fins en relation avec les phénomènes et les lois qui constituent notre être. Ce n'est pas l'harmonie dans les fins que nous cherchons à réaliser, c'est l'harmonie en nous,

et cette harmonie nous l'obtenons non pas en conservant toutes les fins et en essayant de les harmoniser, mais en recherchant celle qui s'harmonise le mieux avec notre nature et en rejetant les autres. Être sceptique, c'est essayer de vouloir plusieurs fins; chaque fin tend à s'adapter à notre nature et tant que cette adaptation n'est pas faite, tant que la fin considérée ne s'harmonise pas avec tout notre moi, ou avec certaines parties de notre moi, qui, pour un moment, prennent le dessus et laissent les autres dans l'ombre (jusqu'au moment de leur réapparition qui produit le regret ou le remords, ou une nouvelle hésitation); il n'y a pas de volonté, ni d'acceptation d'idéal moral. La volonté se produit au contraire quand la systématisation s'établit.

Par conséquent, à mon avis, l'harmonie ne naît pas du scepticisme en tant que scepticisme, comme le pense M. Royce. La tendance nécessaire à l'harmonie est mise en lumière par tout acte de la pensée, du sentiment ou de la volonté, par tout acte quelconque de l'individu. L'homme est un appareil de systématisation : de même qu'une corde de violon répond à un choc par un son harmonieux, par un ensemble de vibrations régulières, de même l'homme ne peut que systématiser, d'une manière plus ou moins parfaite, à propos de tout, sans le vouloir et sans le savoir bien souvent. Tout ce qui se passe chez lui, tout phénomène quelconque est un consensus. Nous avons là une nécessité réelle, une nécessité générale aussi bien que celle que M. Royce a mise en lumière. Il me semble que le résultat est sensiblement le même et que je ne diffère de M. Royce que par la manière d'y arriver. Pour moi l'harmonie se manifeste dans le scepticisme même en ce que le sceptique n'est sceptique que parce qu'il cherche à réaliser en lui une harmonie qu'il ne peut pas atteindre, non pas en voulant réaliser plusieurs buts à la fois, mais bien en cherchant un système qui puisse être en harmonie avec sa personnalité. Le sceptique tend vers l'harmonie, comme tout le monde, seulement il y tend peut-être en quelques cas d'une manière plus complète et c'est pourquoi il y arrive plus difficilement. La tendance à l'harmonie ne se manifeste pas chez lui par le fait qu'il voudrait plusieurs fins à la fois, mais bien par le fait qu'il ne peut accepter qu'une fin qui s'harmoniserait avec sa nature propre. En ce sens il est sûr que le scepticisme lui-même suppose le besoin d'harmonie et il est le résultat de ce besoin.

Maintenant, je puis admettre comme M. Royce que cet idéal abstrait de l'harmonie est supérieur à toute autre conception de l'idéal, j'ai défendu, ici même, des idées qui concordent assez avec celle-là. Nous pouvons bien admettre qu'une tendance à l'harmonie résulte nécessairement de la nature de l'homme, nous pouvons bien dire que, en fait, tout le monde désire l'harmonie et que cette harmonie si nous la généralisons est l'idéal leplus élevé possible. Mais tout cela n'impose pas à l'homme, s'il ne la ressent déjà, l'obligation de travailler à l'harmonie universelle. Tout au moins, pour admettre cette obligation devons-nous prendre le mot dans un sens un peu particulier et différent du

sens ordinaire. L'homme, à mon avis, est *obligé* de réaliser l'harmonie la plus possible comme un animal quelconque y est également obligé par rapport à sa sphère d'action particulière. L'homme *doit* être juste, par exemple, comme le chien d'arêt *doit* chasser le mieux possible la caille ou le perdreau. L'obligation ainsi entendue est tout à fait indépendante du libre arbitre. Je ne puis m'engager ici dans ce sujet de la nature et de la portée de l'obligation morale, je me borne à faire remarquer que cette obligation ne pourrait avoir en bien des cas, aucune efficacité pratique. Elle reste un idéal que l'on réalise plus ou moins. En fait chacun s'organise comme il peut et l'harmonie des uns se réalise en troublant l'harmonie des autres, je crois qu'on n'aurait pas grand'chose à objecter à l'homme qui dirait : « Votre harmonie universelle est peut-être très belle, mais j'aime mieux suivre mon plaisir égoïste. » Comment prouver à cet homme que son devoir est d'agir autrement. Nous pouvons peut-être arriver à lui prouver que notre idéal est supérieur au point de vue du bien de la société en général, ou de la grandeur abstraite de la conception, mais comment en montrant l'idéal donnerons-nous à cet idéal une valeur qui fasse sentir le devoir de le réaliser? C'est là ce qu'on a coutume de regarder comme un des points importants d'une morale théorique. Je pense, quant à moi, au contraire, que cette question, théoriquement, importe très peu, et je n'insiste pas. Mais il faut bien définir en quoi consiste la supériorité d'un idéal sur les autres: il consisterait ici dans le degré supérieur d'abstraction et de généralité et de synthèse.

La religion, comme M. Royce l'entend, exige davantage. Elle demande que quelque chose, dans la nature, réponde à notre idéal moral. Il faut donc chercher une vérité religieuse qui vienne en aide à l'idéal moral. C'est cette recherche qui remplit la deuxième partie du livre de M. Royce. Je développerais moins l'analyse de cette partie qui ne me semble pas tout à fait à la hauteur de la première. L'auteur y fait preuve des mêmes qualités, mais il ne me paraît pas critiquer suffisamment ses propres solutions et voir les objections graves qu'on peut lui adresser. Sa méthode est analogue à celle qu'il a suivie dans la première partie. C'est encore du doute que la vérité religieuse va sortir comme la vérité morale en est sortie déjà. Nous trouvons cette solution développée dans un très beau chapitre intitulé *la Possibilité de l'erreur*, où l'ingéniosité des arguments et l'ampleur de la discussion sont malheureusement supérieurs, à ce qu'il me semble, à la solidité des preuves.

Nous essayons de douter de tout, nous examinons tous les systèmes qu'on nous propose, aucun ne nous satisfait. Examinons notre doute. « Notre doute le plus fort suppose une chose, c'est que l'erreur est possible. Et ainsi notre doute le plus fort suppose l'existence actuelle de ces conditions qui font que l'erreur est possible. *Les conditions qui déterminent la possibilité logique de l'erreur, doivent être elles-*

*mêmes la vérité absolue*, c'était là le trésor qui nous restait parmi tous nos doutes. »

Puisque le scepticisme suppose la possibilité de l'erreur et que les conditions logiques de l'erreur sont, par là même, la vérité absolue, il faut déterminer quelles sont les conditions qui rendent l'erreur possible. M. Royce examine et discute le cas.

D'abord, il insiste beaucoup sur la difficulté du problème. Il montre la difficulté qu'il y a à trouver une solution satisfaisante. Nous ne pouvons résumer ici tous ses arguments. En voici un des plus jolis : « Empruntons l'idée si connue de notre grand humoriste sur les six personnes qui prennent part à une conversation entre deux hommes. Si Jean et Thomas parlent ensemble, le vrai Jean et le vrai Thomas, l'idée que chacun d'eux se fait de lui, et l'idée que chacun d'eux se fait de l'autre jouent tous un rôle dans la conversation. Considérons quatre de ces personnes, le vrai Jean et le vrai Thomas, Jean tel que Thomas le conçoit, et Thomas tel que Jean se le représente. Si Jean porte un jugement, à qui pense-t-il? Certainement à ce qui peut être l'objet de ses pensées, c'est-à-dire à *son* Thomas. Au sujet de qui peut-il donc se tromper? Au sujet de *son* Thomas? Non, il le connaît trop bien. Sa conception de Thomas est sa conception et ce qu'il affirme qu'elle est, elle l'est réellement pour lui. Au sujet du Thomas réel? Non, car il semble, le sens commun l'indique, qu'il n'a rien à faire avec le vrai Thomas dans sa pensée, puisque le Thomas réel ne peut jamais devenir une partie de sa pensée. »

On voit l'idée; elle est reprise et développée par l'auteur d'une manière fort ingénieuse, et avec une subtilité louable. Voici comment M. Royce pense pouvoir sortir de la difficulté qu'il a montrée et comment en même temps il arrive à sa vérité religieuse.

« Pour expliquer comment on pouvait se tromper sur la pensée de son voisin, nous avons supposé le cas où Jean et Thomas seraient présents à la pensée d'une troisième intelligence qui les comprendrait tous les deux. Nous objectons à cette supposition que la supposition naturelle que Jean et Thomas étaient des êtres séparés, existant chacun pour soi, était contredite. Mais de cette supposition naturelle il résultait qu'aucun des deux sujets ne pouvait devenir objet pour l'autre, et l'erreur était ainsi impossible. Supposons que nous abandonnons à présent cette supposition naturelle et disons que Jean et Thomas sont tous deux présents actuellement dans une troisième et plus haute pensée qui les renferme tous les deux..... déclarons [1] que le temps est présent à la fois, dans tous ses instants à une pensée universelle qui comprend tout,... » — supposons enfin cette pensée connaissant tout, sachant tout, la vérité absolue, et le savoir absolu, une sorte de conscience du monde (*World-consciousness*).

« Alors tous nos embarras disparaîtront d'un seul coup, et l'erreur

1. Pour une autre raison se rapportant à une autre difficulté.

deviendra possible, parce qu'une pensée finie, mise en relation avec son propre objet peut ou peut ne pas être vue par cette pensée élevée comme réussissant à être adéquate à cet objet » (p. 423). L'existence de cette pensée universelle et de cette âme du monde, qui est la vérité religieuse cherchée, est pour M. Royce une condition nécessaire de l'erreur et par conséquent une conséquence légitime du scepticisme.

« Qu'est-ce donc qu'une erreur? Une erreur, répondrons-nous, est une pensée incomplète, qu'une pensée plus élevée, qui les renferme, elle et son objet, connaît comme ayant échoué dans son but plus ou moins conscient, et qui est pleinement réalisée dans cette pensée supérieure. Et, sans une telle pensée supérieure qui comprend tout, une assertion ne peut avoir d'objet au dehors, et ne peut être une erreur. »

Ici, je l'avoue, je ne puis être encore de l'avis de M. Royce, et, tout en admirant l'ingéniosité de l'auteur, je crains qu'il ne s'en soit servi pour aboutir à une erreur assez grosse. Et même on a quelque honte à invoquer contre une discussion aussi jolie et aussi bien menée, aussi subtile, des arguments simples et terre à terre; cependant ce n'est pas tout que d'être subtil, et je ne puis m'empêcher de trouver que l'erreur peut se comprendre et se constater sans recourir à l'hypothèse de l'esprit universel qui voit tout et comprend tout. Prenons simplement l'exemple de Jean et de Thomas. Nous supposons les quatre personnages dont dont parle M. Royce, c'est-à-dire Jean, Thomas, l'idée de Jean chez Thomas, et l'idée de Thomas chez Jean. Eh bien, je crois que ce qu'on appelle et ce que l'on peut légitimement appeler erreur consiste précisément dans le désaccord qui existe entre la nature de Thomas, d'un côté, et l'idée que Jean se fait de Thomas, de l'autre. Supposons par exemple que Thomas soit préoccupé un moment et pense à la récolte que donneront ses champs de blés; supposons que, au même moment Jean s'imagine que Thomas pense à la récolte que lui donneront ses champs de pommes de terre. La production de ces deux phénomènes constitue ce que nous appelons une erreur. Cela est bien simple et pourtant cela me semble exact. L'erreur consiste précisément dans la discordance qui existe entre le Thomas réel et le Thomas idéal. Une fois qu'il s'agit d'êtres réels, de phénomènes réels, le problème ne semble pas très difficile à résoudre.

La seule objection qu'on pourrait faire, et elle serait plus spécieuse que juste, c'est que la discordance n'existe qu'autant qu'elle est perçue par un esprit. Ceci nous conduirait à discuter la théorie de la réalité des rapports entre les phénomènes. Je ne puis la discuter ici longuement[1]. Toutefois je crois pouvoir affirmer : 1° qu'on ne peut affirmer la réalité des phénomènes sans affirmer la réalité des rapports, rapports qui existent non point en dehors des phénomènes, mais dans les phénomènes eux-mêmes dont ils peuvent être séparés par l'abstraction et qui existent

1. J'ai examiné cette question dans *la Critique philosophique*, n°s de mai et juin 1885.

par le fait même de l'existence des phénomènes; 2° que si les rapports ne sont pas réels, les phénomènes ne le sont pas non plus; que nous n'avons dès lors aucune matière de discussion possible et que tout système philosophique quelconque, même l'idéalisme subjectif moniste devient absolument intenable.

Et si d'ailleurs nous nous placions au point de vue de M. Royce, si nous acceptions sa théorie de l'impossibilité de l'erreur, nous ne pourrions quand même accepter la solution qu'il en donne. En effet le grand esprit ne pourrait qu'introduire dans la discussion quatre personnages de plus, à savoir l'idée qu'il se fait de Jean et de Thomas et les idées qu'il se fait des idées que Jean et Thomas se font réciproquement de Thomas et de Jean. Nous ne sommes pas plus avancés, au contraire. Mais on nous dit que Thomas et Jean et les idées de Jean et de Thomas sont présents eux-mêmes à l'esprit infini. Je réponds que cela ne me paraît offrir aucun sens acceptable. En effet ou bien cet esprit infini ressemble en quelque chose aux esprits que nous connaissons et alors je demanderai comment Jean et Thomas, des esprits, peuvent être présents eux-mêmes à un autre esprit, ou bien il ne ressemble en rien aux esprits que nous connaissons et alors je demande ce que nous pourrons dire de lui, pourquoi nous l'appelons un esprit, et même pourquoi nous en parlons. Il ne sert à rien de dire que Jean et Thomas sont des idées de l'esprit infini, car cela ne peut signifier que ceci. Jean et Thomas, comme tels, font partie du monde considéré comme un tout organique auquel, par un singulier abus de mots, nous donnons le titre d'esprit. Mais alors nous ne sommes avancés en rien, et les objections de M. Royce sur la possibilité de l'erreur comme on l'entend en général vont se représenter. Si d'ailleurs on fait intervenir encore un esprit percevant, nous retombons dans les mêmes difficultés.

Mais ne peut-on admettre une sorte de conscience du monde qui se représente, *par hypothèse;* les gens et les choses telles qu'elles sont réellement. Oui, mais alors nous supposons aux gens et aux choses une nature propre, et nous pouvons admettre la possibilité de l'erreur, par le désaccord entre la nature et l'idée sans recourir à l'esprit infini [1]. A quelque point de vue qu'on se place, je crois que la théorie de M. Royce peut être considérée comme ne répondant pas à son objet, et il me semble bien que, pour comprendre qu'elle est une erreur, je n'ai pas besoin de postuler la présence de la conscience du monde.

Il serait trop long de donner ici une théorie de l'erreur plus complète que celle que j'ai à peine indiquée, et même de réfuter dans ses détails celle de M. Royce. Aux lecteurs que le sujet intéressera particulièrement, je recommande la lecture de l'ouvrage anglais, très suggestif, et

1. D'ailleurs, l'esprit infini ne pourrait que constater ce qui est, il constaterait l'erreur, mais ne la rendrait pas possible, à moins que l'erreur ne soit possible que si elle est constatée, ce que je ne puis admettre, comme je l'ai indiqu plus haut, en parlant de la réalité des rapports.



en regrettant de ne pouvoir examiner plus longuement la question, je reviens à la philosophie religieuse de M. Royce, qui ayant obtenu sa vérité religieuse, en développe les avantages et en montre les rapports avec la morale.

Le Dieu de M. Royce n'est pas le Dieu d'amour et de miséricorde; bien des gens qui sentent le besoin d'un Dieu le trouveront un peu froid ; il est Pensée, la pensée pour laquelle sont toutes choses, et dans laquelle nous avons la vie et le mouvement. Ce Dieu n'est pas ce qu'on appelle généralement un Créateur, son existence ne nous garantit nullement une immortalité individuelle dont nous ne savons rien, il ne garantit pas non plus un progrès sans fin de notre espèce que nous ne pouvons pas affirmer davantage. Malgré tout, M. Royce le croit apte à rendre de grands services à la morale, et je serais peut-être de son avis si seulement je pouvais admettre qu'il a rendu probable l'existence de cette pensée universelle. Il y a, en effet, quelque chose d'encourageant pour l'homme qui fait le bien à sentir qu'il est vu par une intelligence qui ne se trompe jamais et qui connaît tout. Cependant, il ne faudrait pas trop appuyer; beaucoup trouveraient que ce témoin clairvoyant, mais impassible, n'est pas un appui bien efficace. Peut-être ceux qui seraient, en général, le plus disposés à accorder quelque efficacité morale au Dieu de M. Royce sont-ils ceux qui sont habitués à se passer complètement de toute espèce de divinité.

Je cite un passage pour donner une idée des rapports de la religion et de la morale. « Maintenant, vus à la lumière des résultats que nous avons atteints, les devoirs humains que nous recherchions dans notre discussion sur la morale tiennent leur place dans le monde objectif. Maintenant, pour la première fois en réalité, nous pouvons voir ce que nous nous efforcions, en réalité, d'accomplir par notre idéal. Nous cherchions à réaliser pratiquement ce que nous percevons à présent, être la plénitude de la vie de Dieu. La plus haute activité dans laquelle puissent s'unir les activités humaines nous est connue maintenant comme étant la *réalisation progressive par les hommes de la vie éternelle d'un Esprit infini.* Ainsi, tandis que nous pouvions autrefois dire aux hommes: Vouez-vous à l'art, à la science, à l'état, ou à tout ce qui tend à organiser vos vies en une seule vie, nous pensons maintenant substituer une expression absolue à toutes ces expressions secondaires et dire : *Vouez-vous à perdre vos vies dans la vie divine.* Car tous les buts particuliers que nous avons mentionnés ne sont que des moyens de produire la connaissance complète de la vérité, « Et la vérité est Dieu » (p. 441-442).

M. Royce ne me semble pas avoir été heureux dans toutes les conséquences qu'il tire de la nature de la conscience du monde. Il est optimiste. « Le monde, dit-il, pris dans son ensemble est et doit être absolument bon, puisque la pensée infinie doit connaître ce qui est désirable, et le connaissant, doit avoir actuellement en elle les vrais objets du désir. » Quant à l'existence du mal dans le monde elle s'explique d'une manière



assez connue. « Nous ne disons pas que le mal doit exister pour faire ressortir le bien par un contraste extérieur. Nous avons depuis longtemps rejeté à bon droit cette opinion. Nous disons seulement que la volonté mauvaise (*evil will*) est un élément vaincu dans la bonne volonté et qu'elle est, comme telle, nécessaire à la vertu » (p. 455); et plus loin : « Mon acte bon est bon précisément à cause du mal qui existe dans l'élément vaincu. Sans le moment mauvais et effectif qu'il contient, l'acte, pris dans son ensemble, pourrait être au plus innocent, mais ne pourrait être bon » (p. 453). « L'absence d'impulsion mauvaise ne laisserait que l'innocence en l'instant ou l'instinct, état sans valeur morale » (*morally insipid and colorless*) » (p. 459). Outre que cette raison, à supposer qu'elle fût acceptée comme bonne, ne donnerait pas l'explication de toutes les variétés du mal, elle ne peut guère passer pour concluante. Il est assez étrange, bien que compréhensible, qu'on trouve plus de valeur morale à un homme qui fait le bien avec peine qu'à celui qui le fait sans lutte. Je me souviens bien que, étant enfant et assez négligent pour mes devoirs de lycée, j'essayais de faire croire chez moi que, naturellement très paresseux, j'avais beaucoup de mérite à travailler, si peu que ce fût ; l'argument ne me semble pas pourtant très concluant et on le goûtait peu. Un caissier qui a besoin de toutes ses forces morales pour s'abstenir de voler son patron est-il plus vertueux que celui qui ne peut même être tenté de voler? Le moment mauvais de la conduite est-il une condition indispensable de la valeur de la conduite? Il m'est impossible de l'admettre. Ce n'est pas que l'opinion courante ne repose sur un fait réel, mais l'interprétation est fausse. Je suis toujours quelque peu surpris de voir qu'on dédaigne tant et qu'on trouve ennuyeuse même la vertu assez forte pour triompher sans lutte, et la nature assez morale pour que le bien seul puisse se manifester en elle. Nous sommes vraiment bien blasés. Ou plutôt ne serait-ce pas que nous ne rencontrons pas assez, en réalité, ce genre de vertu pour le bien apprécier? ou enfin si c'est une nécessité pour l'homme d'aimer la lutte et de se plaire dans cet état, faut-il ériger cette nécessité en loi idéale et faire de notre faiblesse un fondement de la moralité absolue?

Il y aurait beaucoup d'autres choses à dire au sujet de l'ouvrage remarquable de M. Royce. Je dois me borner à signaler quelques chapitres importants et très suggestifs, sur l'altruisme et l'égoïsme, et en particulier ce qui concerne l'égoïsme de la sympathie, le pessimisme, le monde des postulats, les discussions éparses çà et là sur la théorie évolutionniste, et la portée qu'il convient de lui attribuer. Quoique je ne sois pas toujours de l'avis de l'auteur, je terminerai en disant que j'ai été très frappé du mérite de son livre et que je crains de ne pas l'avoir suffisamment mis en lumière.

F. PAULHAN.

---

**Charles Secrétan.** — LE PRINCIPE DE LA MORALE. In-8, 384 p. Lausanne, A. Imer, 1884. Paris, Paul Monnerat.

Le livre de M. Secrétan a été d'abord publié sous forme d'articles ici-même (années 1881-1882-1883), sauf les derniers chapitres qui ont paru dans la *Revue chrétienne;* il a été l'objet d'une critique très approfondie de la part de M. Fouillée (La solidarité humaine et les droits de l'individu. *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1883) : il importe cependant d'insister encore sur cette très intéressante tentative de conciliation entre les diverses théories morales qui se partagent actuellement les esprits. Le livre de M. Secrétan est précédé d'une introduction où est exposée la théorie de la religion et suivi d'aperçus et de discussions sur le problème du mal, sur la théodicée, sur la morale pure et la morale appliquée, sur la nature de la substance, sur la prière. Si on ne lisait que la table des matières, ce livre semblerait peut-être manquer un peu d'unité, mais on s'aperçoit vite en le lisant que ce n'est là qu'une apparence. Un même esprit l'anime d'un bout à l'autre, un même principe est appliqué à la solution de toutes ces questions diverses. Si M. Secrétan n'a pas donné à son dernier ouvrage la belle ordonnance extérieure de « la Philosophie de la liberté », c'est qu'il a voulu conserver un ton plus libre, plus familier, si j'ose dire; il rencontrait devant lui grand nombre de questions sur lesquelles il faut bien pratiquement avoir une opinion; il a tenu avant tout à dire ce qu'il en pensait. C'est cet accent sincère, cette intelligence nette des choses pratiques, joints à un profond sentiment religieux, qui font le grand charme d'un livre qui est en même temps qu'une œuvre scientifique l'histoire d'un esprit et une sorte de confession personnelle. M. Secrétan a été très frappé de l'insuffisance pratique de la morale kantienne, mais il ne croit pas qu'une morale puisse se construire avec des données purement scientifiques et expérimentales, il est fort attaché à la forme impérative du devoir par-dessus tout c'est un homme profondément religieux, et comme il le déclare lui-même, un chrétien convaincu : c'est là, nous semble-t-il, toute l'explication de son système. Il ne repousse pas de parti pris les découvertes de la philosophie empirique et des sciences positives, seulement il s'en empare pour les tourner avec un grand talent dialectique au profit de ses idées.

Il y a dans ce livre deux théories principales : une théorie de la religion et une théorie de la morale. Les opinions de M. Secrétan sur la religion nous paraissent particulièrement dignes d'être remarquée : il a montré avec une grande clarté que la religion et la croyance ne sont pas choses identiques, et que la théorie positiviste des trois états repose sur une erreur : elle admet en effet comme point de départ que la religion est un ensemble d'opinions, elle oublie qu'une religion n'est pas essentiellement un fait intellectuel, mais avant tout une manière de sentir. D'après M. Secrétan c'est un des trois grands sentiments qui dominent et dirigent toute notre activité psychique : elle constitue avec l'amour de nous-mêmes et l'amour des autres toute notre sensibilité. Si elle a été

mal comprise et mal définie, c'est qu'on l'a étudiée par une mauvaise méthode : la religion parfaite sans doute est un idéal, mais en fait il y a des hommes religieux, c'est eux qu'il faut observer, c'est eux dont il faut analyser les actes, le caractère, les idées, les sentiments, si l'on veut arriver à déterminer ce qu'est réellement la religion. La religion est une fonction spéciale de l'esprit humain : elle est distincte à la fois de la science, de l'art, de la morale et de la métaphysique, mais elle n'est pas l'expression d'une faculté particulière, elle nous comprend tout entier. Au début de l'évolution individuelle tous les phénomènes de la vie psychique sont confondus dans une unité indiscernable, au terme de l'évolution, on doit rencontrer de nouveau l'unité : elle est réalisée dans la religion complète. Cette religion, où l'amour d'autrui trouvera ses plus solides racines, embrasse tous les actes destinés à établir le rapport normal entre l'homme et Dieu. Son but dernier, c'est la parfaite communion de Dieu et de l'homme, sa forme caractéristique, la prière. Pleinement réalisée la religion n'existe et ne saurait exister que dans une élite. L'intelligence, le sentiment, les pratiques, les œuvres prédominent tour à tour dans les diverses religions : la religion parfaite serait un équilibre complet entre tous ces éléments. La religion se transmet d'âme en âme; l'histoire le prouve; mais la manière dont elle se propage échappe à l'analyse; c'est une contagion plutôt qu'un enseignement. En résumé la religion est distincte à la fois de la science et de la métaphysique. Rien ne saurait entrer dans la science à titre de vérité, sinon ce qui est établi directement par l'observation : elle est bornée au phénomène, elle n'atteint ni le commencement, ni la fin, ni le fond de rien. Mais elle est démontrable et sa certitude est universelle. C'est la matière et le point de départ d'une philosophie. Les systèmes et les jugements philosophiques ont pour objet la cause et la fin; ils ne sauraient se transformer en propositions scientifiques. La philosophie ne se prouve pas, elle s'expose. La philosophie, c'est aussi et c'est surtout la conscience qu'une religion prend d'elle-même. Le dogme est la formule métaphysique du sentiment religieux, elle vaut ce qu'il vaut. Quant à la religion, elle n'est pas un état de l'intelligence, c'est une fonction concrète, où le sentiment, la volonté et la pensée sont également intéressés et ne se séparent point.

Toute doctrine morale, pour M. Secrétan, roule sur le devoir et suppose la liberté. Le résultat que M. Secrétan accepte sans le discuter c'est qu'il y a une obligation. Cette obligation, qu'elle soit conditionnelle ou péremptoire, implique la liberté : peu importe du reste ce qu'est en elle-même cette liberté; ce qu'il faut c'est que le sujet se juge libre. M. Secrétan donne (p. 78) un excellent résumé de la morale déterministe, et il avoue qu'il faudrait l'adopter, si le déterminisme moral était démontré : il reconnait, du reste, que ni la conscience que nous en avons, ni l'existence des lois pénales ne sont des preuves du libre arbitre. L'enseignement moral même a encore sa raison d'être dans la conception déterministe, à condition toutefois que l'agent se croie libre au moment

où il agit. Mais le déterministe est contraint de mener une double vie; il agit comme s'il se croyait libre, tout en sachant que cette croyance est une illusion. Une théorie qui fonde le progrès moral et social sur la persistance d'une illusion semble contradictoire dans son essence, sinon dans ses termes, en tant qu'elle affirme et nie à la fois implicitement la possibilité du savoir. Elle affirme le savoir parce qu'elle est doctrine, elle le nie parce qu'elle en nie les conditions. Penser que l'existence normale des êtres moraux repose sur une erreur, c'est nier l'ordre et l'harmonie et rendre ainsi fort difficile à concevoir l'accord entre la pensée bien conduite et les choses. Le déterminisme n'est qu'une hypothèse; il est vrai que, d'après M. Secrétan c'est une hypothèse nécessaire à la pensée scientifique et qui doit nous diriger constamment dans la science. Seulement comme la preuve du déterminisme n'est pas faite et que M. Secrétan croit à la primauté de la raison pratique, il vote librement en faveur de la liberté. D'ailleurs la certitude scientifique, qui ne repose en définitive que sur l'accord des esprits, ne peut jamais être qu'une certitude approximative. Pour que cet accord se fasse, il faut être capable de changer d'opinion et pour cela il faut se croire libre. Dans la doctrine du libre arbitre, on contrôle ses jugements par un motif de conscience et l'accord final trouve son explication dans l'unité de l'espèce. M. Secrétan admet donc la liberté, parce qu'il a besoin de la liberté : il en a besoin parce qu'il croit à l'obligation, qu'il identifie au devoir. L'évidence de ce devoir n'est pas logique, mais morale, et cette évidence lui suffit parce qu'il veut qu'elle lui suffise. Il y a là pour lui une certitude immédiate d'un ordre spécifique et supérieur : aussi ne veut-il pas qu'on fasse évanouir le devoir, ni qu'on mette en question sa sainteté : l'être moral n'en a pas le droit. Nous faisons de l'obligation, d'après M. Secrétan, une sorte d'expérience ; puisqu'elle existe, elle est donc possible et il faut croire au libre arbitre : du moins sommes-nous tenus de nous diriger d'après cette croyance, ce qui ne nous oblige pas absolument à affirmer la liberté comme thèse métaphysique, mais nous interdit de la nier. Théoriquement le devoir n'est pas mieux établi que la liberté, mais en fait partout se retrouve l'idée du devoir, la distinction d'un bien et d'un mal, quoiqu'ici on appelle bien ce qu'ailleurs on appelle mal. Il ne s'agit pas là de démonstration, par conséquent, mais d'un choix à faire entre deux thèses ; ce qui permet ce choix c'est que rien n'établit que la science ne se heurte pas à des bornes infranchissables, ce qui le détermine, c'est l'importance relative que l'on attribue à la connaissance ou à la pratique. Puisque l'idée de l'obligation est essentielle à la morale, il est bien clair que l'empirisme est incapable de la constituer : elle implique un idéal qui s'impose universellement à la pensée : le bonheur ne peut être un tel idéal, car chacun prend son plaisir où il le trouve, et vous ne pouvez pas imposer à autrui votre conception du bonheur. Le principe de la sympathie est trop peu systématique. D'ailleurs comment tirer des faits un droit qui s'élève contre les faits, qui les juge et qui prétend les régir? On ne peut s'appuyer

dans les recommandations qu'on fait à l'agent que sur son intérêt à lui. Aussi la morale empirique a-t-elle pu donner d'excellents conseils, mais a-t-elle peu de rigueur scientifique : si même elle subsiste c'est avec le concours dissimulé de la raison *a priori*. C'est donc à la raison qu'il faudra tout d'abord nous adresser. La raison n'est qu'un mode, un costume de la volonté; ce qu'elle nous apprend d'une manière immédiate et universelle, c'est seulement qu'il existe un devoir. Mais par le fait même, elle nous impose l'obligation de le chercher pour l'accomplir. Le premier principe est donc d'agir conformément à sa nature, c'est-à-dire à la raison, au devoir : « Sois ce que tu es », c'est tout le devoir. Mais l'objet du devoir reste problématique; il faut le chercher. Il faut suivre la nature, la nature universelle, et pour cela découvrir ses lois. Kant s'est abusé et avec lui la morale indépendante; lorsqu'il a cru pouvoir déduire la matière et l'objet de l'obligation de sa pure forme. L'idéaliste manque de sincérité dans ses déductions, il ne trouverait rien sans la connaissance expérimentale qu'il feint d'ignorer. Notre conception du devoir est solidaire de notre conception du monde. Pour déterminer son devoir dans une situation donnée, l'individu devrait connaître exactement les circonstances du temps et du lieu. L'idéal absolu se particularise suivant les conditions où il se trouve et se limite en raison de celles qu'il ne peut changer. Il reste identique à lui-même tant qu'on le porte en soi sans en faire usage, mais dès qu'il faut agir, il faut adapter son action aux circonstances et par conséquent les connaître. Pour connaître l'idéal lui-même, il faut connaître l'homme. Il résulte de là que la morale ne sera jamais universelle, sinon dans un sens fort relatif et qu'elle devra se borner à des principes très généraux. Le principe de la morale comprendra donc, d'une part, la pure idée de l'obligation; de l'autre, la conception générale du monde à la formation de laquelle cette même idée de l'obligation ne saurait rester étrangère. La donnée de fait, l'élément fourni par l'expérience est celui-ci : *je me reconnais comme élément libre d'un tout*. D'où suit le précepte : *je dois me conduire comme élément libre d'un tout*. M. Secrétan ne prétend pas démontrer ce principe, mais seulement l'analyser, et le rapprocher des principes rivaux. L'élément empirique et l'élément *a priori* du principe sont étroitement unis : la partie formelle du précepte suppose déjà pour être comprise une conscience de soi-même, une culture qui ne soit possible que par une expérience étendue et prolongée; et d'autre part l'expérience ne se produit pas en nous sans notre concours. Le principe de la morale, en résumé, est donc obtenu par l'union d'un élément formel — agir conformément à sa nature — et d'un élément matériel et en ce sens empirique, la liberté de l'agent moral et sa solidarité avec les autres agents moraux; mais dans cet élément empirique lui-même, il y a un élément *a priori*, la liberté qui, comme l'obligation, est affirmée par un acte de foi.

L'élément réellement empirique, c'est la solidarité des agents

moraux : ce qu'il faut donc établir, c'est qu'en fait cette solidarité existe. « L'humanité ne forme qu'un seul être, l'individu n'est qu'un organe de l'humanité », écrivait M. Secrétan dans la *Philosophie de la Liberté;* il n'a pas changé d'avis. Notre solidarité matérielle et morale est un fait d'expérience, elle ne peut s'expliquer que par l'unité de l'espèce. De ces deux thèses, la première s'impose, malgré les préjugés simplistes des gens qui, pour maintenir l'autonomie de la liberté, nient les faits. Pour s'entendre soi-même, il faut avant tout définir l'individu : de quelque ordre qu'il soit, l'individu n'est jamais simple; l'unité de son être ne consiste que dans la solidarité plus ou moins complète des éléments qui le constituent. La conscience semble opposer une barrière infranchissable à l'unité de l'espèce, à cette sorte d'individualité spécifique. « Je me sens exister, vous vous sentez de même, donc nous sommes deux..... Suit-il de là que nous ne soyons pas un? » La conscience n'est qu'une forme, identique d'ailleurs en chacun de nous, mais la matière de cette conscience importe elle aussi : eh bien ! nos pensées ne sont point à nous, nos inventions sont des réminiscences. « Toutes les consciences sont des instruments, plus ou moins d'accord, où le même air se répète. » Il en est de même pour notre activité : la solidarité économique est un fait démontré. « En dépit de certaine rhétorique, jadis en cours dans les collèges, cette liberté que nous tenons pour réelle, afin de conserver la réalité de l'obligation, comporte du plus et du moins. » Dans la réalité, le libre arbitre et l'étroite solidarité de tous les hommes ne se contredisent point, mais la solidarité limite, restreint le pouvoir que nous avons de choisir : un nombre limité d'alternatives nous est donné; c'est entre ces étroites limites que se meut notre libre arbitre. A vrai dire, il ne s'atteste guère que par la prédominance des motifs réfléchis sur les impulsions instinctives. « L'homme vraiment libre est celui qui veut ce qu'il doit et qui le fait. » La responsabilité de chacun est donc diminuée ; l'homme vivant aujourd'hui porte le poids de tous les siècles passés, mais en revanche il n'y a personne qui ne soit responsable que de ses actes, nous sommes solidaires du passé et nous pesons sur l'avenir de tout le poids de nos fautes. De cette solidarité constante, il faut bien, fut-ce en dépit de nous-mêmes, conclure à l'unité. Chaque individu n'a toute sa valeur, et n'a même une véritable individualité que par la place qu'il tient dans l'ensemble. Mais il faut que cette unité soit acceptée, voulue, pour devenir véritablement morale, pour être une union des volontés. On se heurte ici à une objection. « L'impératif moral m'oblige d'affirmer la liberté et la responsabilité des individus et l'évidence logique m'atteste qu'elles sont inconciliables avec l'unité de substance. Pour triompher de cette objection *a priori*, M. Secrétan recourt aux faits : en fait les individus, agents libres, tendent à réaliser l'unité de l'espèce : l'unité dont il est ici question est l'unité de la volonté, car la substance est volonté. C'est dans l'amour, dans la charité que cette unité se réalise. Au delà de l'amour des sens, à la fois égoïste et fatal, où l'amant ne cherche que

son plaisir, mais est en réalité l'instrument de l'espèce, au delà de l'amour au sens humain, naïf, qui a pour but « la possession de l'être aimé tout entier dans le don parfait de soi-même », il y a un troisième amour, la bonté, la charité, qui ne veut que le bien de l'objet aimé et qui s'oublie soi-même. Sous l'empire de la charité, l'individu tend en quelque sorte à s'absorber dans l'ensemble, mais il ne veut pas s'anéantir; il s'efforce au contraire de vivre chaque jour plus pleinement, parce que sa vie est utile aux autres. « Si le vœu des bonnes gens était accompli, si la charité régnait dans toutes les âmes, l'unité de l'humanité se trouverait réalisée en fait dans l'existence phénoménale. » D'ailleurs, et M. Secrétan insiste sur ce point : il n'y a pas de morale purement subjective; il faut bien donner à l'obligation un contenu qui sera toujours pour la liberté une limite et une entrave. Le sujet moral ne se forme qu'au contact des faits, et c'est non pas dans l'intention, mais dans les actes qu'il faut chercher le critère moral. Il n'est pas nécessaire de vouloir le bien pour le bien, il suffit de le vouloir et de savoir que c'est le bien.

Dans la théorie de la morale, qu'a formulé M. Secrétan tous les principes des diverses écoles doivent trouver place, ils ne sont faux que parce qu'ils sont exclusifs. La morale religieuse est la morale parfaite : toute morale, pourvu qu'elle prescrive quelque chose est nécessairement religieuse, à son insu souvent et malgré qu'elle en ait. Il ne s'agit pas ici bien entendu d'une morale renfermée dans des livres sacrés ou transmise par la tradition : la morale religieuse est fondée sur ce que Dieu est à la fois l'auteur de la loi et l'auteur de l'être qui la porte gravée en lui; obéir à l'ordre de Dieu, réaliser sa propre nature sont des expressions synonymes : c'est en nous-mêmes que nous trouvons inscrite la volonté de Dieu. M. Secrétan passe alors à la critique des autres doctrines morales : si l'utilitarisme veut être conséquent, il faut qu'il pose en principe que l'avantage personnel de l'agent, c'est-à-dire ses jouissances sont le seul but possible de ses actions. M. Secrétan n'examine pas un système qui vaudrait qu'on le discute, celui qui admettrait comme critère moral d'un acte l'intérêt de tous les hommes, et, qui, par leur intérêt. entend autre chose que leurs jouissances. C'est d'un utilitarisme mutilé, d'un utilitarisme où le rôle des sentiments sympathiques, si hautement proclamé par Darwin, par Spencer, a été réduit à rien, que M. Secrétan triomphe aisément. Jamais les philosophes qu'il traite en adversaires n'ont tenu le langage qu'il semble leur prêter et ainsi ses critiques ne portent peut-être pas autant qu'on pourrait le penser. La morale empirique est pour M. Secrétan un assemblage de morceaux disparates, mais c'est là une opinion personnelle; la grande différence entre M. Secrétan et les partisans de la morale empirique, c'est qu'ils considèrent comme des conseils, bons à suivre, ce qui est pour M. Secrétan une obligation. Presque tous souscriraient, nous semble-t-il à cette manière de penser : « La recherche du bonheur est-elle bien un devoir, tout le devoir? Il nous le semble : le devoir ne peut con-

sister qu'à réaliser notre nature, c'est-à-dire notre volonté. » M. Secrétan s'en prend ensuite à la doctrine qui fait du perfectionnement de l'individu le seul but qu'on puisse assigner à la morale : il convient qu'il suffit pour constituer une morale de se proposer un idéal de perfection et de chercher à l'atteindre, mais il faut se souvenir que l'individu n'est pas un monde à part et que se perfectionner, c'est en réalité apprendre son rôle, se rendre capable de remplir sa fonction. Notre perfection se mesure, dit M. Secrétan et il nous semble avoir grandement raison, par la somme des services par nous rendus, et par notre capacité d'en rendre encore. La morale de l'intérêt individuel et celle du perfectionnement individuel sont incomplètes et fausses parce qu'elles semblent oublier qu'il y a d'autres hommes; mais comment peut-on, si je suis un être indépendant, me faire un devoir de m'oublier pour d'autres êtres qui me sont étrangers, et de ne vouloir point être afin que d'autres soient? Où s'arrêter d'ailleurs sur cette pente? Du dévouement absolu et irréfléchi à autrui à la négation de soi il n'y a pas très loin, et alors apparaissent les mortifications, l'ascétisme, la haine de la vie. Un tel abandon de soi-même serait dangereux pour autrui, on peut le craindre avec Bentham. La vérité, c'est que nous devons nous aimer parfaitement nous-mêmes, et aimer parfaitement notre prochain, parce que notre prochain, c'est nous-mêmes; quant à la justice, si elle n'a pas pour contenu l'amour, elle reste une forme stérile et vide : la justice c'est l'ordre de la charité. C'est du reste dans la charité même que la justice trouve ses fondements (p. 196). Nous voulons la liberté de l'être que nous aimons. Aussi des théories comme celles de Kant, de M. Renouvier sont-elles des théories artificielles. Sans doute le mot de liberté a deux sens, l'affranchissement du mal et la liberté de choisir, et c'est la liberté de perfection que l'homme charitable respecte dans celui qu'il aime. Mais cette liberté suppose l'autre : celui qui aime véritablement ne cherchera pas à contraindre au devoir ceux dont il veut le bien, car « la bonne volonté est le seul bien réel ». Aussi « la poursuite du bien positif par l'État et dans l'État ne peut-il aboutir qu'à la tyrannie ». Il faut pour que l'individu soit moyen dans la société volontaire et fondée sur l'amour, que M. Secrétan appelle l'Église, qu'il soit but dans l'état : le seul véritable rôle de l'État est de garantir le droit, de permettre à la volonté de chacun de s'exercer en toute liberté.

M. Secrétan a maintenant déterminé le principe de la morale, mais bien des problèmes subsistent : il essaie dans la troisième partie, intitulée *Inférences* d'indiquer la solution de quelques-uns. Et d'abord, il est un problème qui domine tous les autres, le problème du mal. Il faut séparer le problème du mal physique de celui du mal moral, parce qu'une certaine quantité de mal physique, de douleur, est nécessaire au déploiement du bien moral, dont l'importance est supérieure et d'un autre ordre. Mais le bien moral même est difficile à pratiquer et il l'est rarement. Pourquoi? c'est ce qu'il faut rechercher. « La loi morale n'est

pas tombée du ciel comme un météore » : elle existe en puissance dans l'homme en puissance. Au point de vue phénoménal, c'est l'humanité qui l'a produite, qui se l'est donnée, ou plutôt qui en a pris conscience. Les penchants, les habitudes, les passions ont dû se former, se consolider, s'incorporer à nous par l'hérédité, avant que l'idée du devoir se fût dégagée, avant surtout que les hommes fussent capables de comprendre son contenu. Le mal moral résulterait ainsi de la nécessité d'agir avant de comprendre : il est la conséquence naturelle, fatale de l'imbécillité des débuts ; naturellement, fatalement la solidarité l'enracine, mais alors comment le Dieu qui nous est révélé par la conscience de l'obligation a-t-il pu nous créer, si telles sont les conditions de toute création ? Le monde est un tout, répond M. Secrétan, il n'est pas achevé, nous ne saurions le juger. Mais en fait le mal est très général ; si la loi subsiste en droit, il est constant qu'elle est mal observée, ce qui nous oblige pratiquement à la modifier. « Dans l'immense majorité des cas de quelque importance la conduite qui découlerait logiquement du principe et serait naturellement suggérée par la considération du bien général, n'avancerait nullement ce bien, mais produirait plutôt l'effet contraire. » Bien souvent le plus sûr moyen de défendre le bien de tous, c'est de défendre énergiquement les conditions de notre propre existence. Aussi la formule du devoir « Procure le bien de tous » va-t-elle se restreignant et s'abaissant, jusqu'à pouvoir s'exprimer ainsi : « Fais à ton prochain le moins de mal qu'il est possible. » Il est impossible d'user de son droit dans l'état actuel de la société sans porter plus ou moins atteinte au droit d'autrui. C'est un devoir de se donner, c'est un devoir de se conserver. « Il y a donc des conflits de devoirs et ces conflits doivent être jugés par la raison et non tranchés par le hasard ou le caprice....; c'est la conscience qui demande à être éclairée, et c'est blesser la conscience, c'est la trahir que d'éluder l'examen des conflits en renvoyant chacun à sa conscience. *Toute règle de morale applicable est une règle de casuistique, et celui qui ne veut point de casuistique ne veut point de morale applicable ; il veut des mots et rien que des mots* » (p. 241-247). Nous ne pouvions laisser passer sans les citer ces quelques lignes, si pleines de bon sens élevé, qui résument ce qu'il y a de meilleur dans les doctrines de la morale empirique : M. Secrétan prouve qu'il a une vue nette des choses pratiques et qu'il a étudié la morale ailleurs que dans les livres, je veux dire, dans la vie même : il a compris que la morale kantienne, à cause de sa raideur, de son abstraction, était destinée à rester un objet d'admiration spéculative pour les philosophes, sans jamais pouvoir fournir à la vie de tous les jours des règles pratiques. La vie morale tout entière n'est qu'un ensemble de cas particuliers dont chacun demande une solution spéciale : chaque détermination à prendre est un problème à résoudre et les axiomes ne servent que bien peu à la solution des problèmes. Il est difficile sans doute de faire son devoir, quand on l'a découvert, mais il est difficile surtout de le découvrir, et bien souvent, au grand dommage de tous, nous péchons par ignorance. Tout

ce chapitre (p. 239-248) est à relire et à méditer : ce qui fait sa haute valeur, c'est la rare finesse d'observation de M. Secrétan, sa connaissance des hommes, son sens droit et, par-dessus tout, son entière et admirable bonne foi : les écrivains qui cherchent sciemment à tromper ceux qui les lisent sont rares, mais bien rares aussi sont les hommes aussi sincères avec eux-mêmes, aux dépens, s'il le faut, de la belle ordonnance extérieure de leur doctrine.

M. Secrétan constate que même ce moindre bien, nous ne parvenons pas à le réaliser. Cette fois l'obstacle vient de nous; les meilleurs ne sont pas contents d'eux-mêmes. C'est que « notre arbitre n'est point intègre ». Nous sommes prédestinés, prédestinés au péché. L'explication historique qui a été donnée plus haut du mal moral l'explique, mais ne le justifie point. Il faut cependant essayer de pénétrer ce mystère, le plus obscur de tous. L'autorité absolue, universelle de la loi morale ne saurait s'entendre que si nous croyons en Dieu : Dieu est juste, par définition même; cette fatalité qui nous fait porter le poids des péchés d'autrui et nous entraîne ainsi au péché nous-mêmes serait une injustice évidente, s'il n'était vrai que l'humanité ne forme qu'un seul être. « Le mal ne saurait devenir naturel, suivant la justice, que s'il est produit par une détermination de la liberté. Vous trouvez le mal moral en vous sans pouvoir vous en débarrasser. Infailliblement, c'est votre faute, car Dieu n'est point injuste. » Malgré la révolte des sens et de l'entendement, il faut affirmer, il faut comprendre que notre condition est notre ouvrage : pour cela, il faut se persuader que l'être véritable, le sujet moral par excellence, c'est l'espèce. Le salut de l'individu consiste à se rendre utile au salut de l'ensemble; sa perte, c'est d'être nuisible à l'ensemble. D'ailleurs, si l'homme a droit à la justice de la part de ses semblables, peut-être n'a-t-il pas de comptes à demander à Dieu. Sans doute le désaccord entre le fait et l'idée subsiste, mais on peut se résigner à l'ignorance des destinées individuelles. M. Secrétan avoue du reste qu'il sent combien cette conciliation reste imparfaite et il souhaite qu'il s'en produise une meilleure, qu'il se déclare prêt à accepter.

Le livre semble terminé ici, mais M. Secrétan veut rechercher encore si le caractère absolu qu'il a reconnu au devoir l'autorise à formuler quelques conclusions sur le principe de l'être. Il établit qu'il y a dans ce phénoménisme exclusif une sorte de contradiction, que la recherche de la substance est une recherche légitime. Qu'est-ce que cette substance? C'est la volonté : elle est l'être, non mon être seulement, mais l'être universel. Vouloir implique un objet : quel est l'objet du vouloir primordial? Dans l'absolu être et bien sont synonymes : « l'être est bien, s'il est un bien; autrement d'où viendrait le bien? » Mais comment arriver à une notion plus précise? Le bonheur seul est un bien certain, indiscutable; c'est même une évidence, puisque le bonheur n'est autre chose que la satisfaction de la volonté. « Si l'être est volonté, si le bonheur est la satisfaction de la volonté, celle-ci devient son objet à elle-même..... Vouloir, vouloir ce qu'il faut et y parvenir, c'est là le bien;

la volonté parfaite est le but, la volonté parfaite est donc le principe. » Si l'on veut dans l'homme assigner un objet à cette volonté parfaite, ce sera encore le bonheur, qui, en dépit des moralistes austères, restera toujours la pierre d'angle sur laquelle s'élèvera la morale. Le principe de l'être est donc la volonté du bonheur; Dieu veut son bonheur d ns lequel est compris celui des êtres finis et le monde est organisé pour le bonheur des êtres sensibles. La conclusion serait juste si l'ordre du monde était tel qu'il semble devoir être. Mais l'expérience n'est pas favorable à cette conception. « Si le bonheur des êtres sensibles est le seul but assignable, n'hésitons pas à convenir que ce monde est une œuvre manquée. » Mais pour qu'une métaphysique soit possible, il faut que la perfection soit raison d'être des choses; renoncer à ce point de vue, c'est abdiquer sa raison : le pessimisme et l'empirisme se confondent. Il faut aller plus loin encore dans l'analyse du bien. Le bonheur n'est que le signe d'un état de l'être — c'est cet état qui peut devenir l'objet normal de la volonté — en d'autres termes, c'est la volonté même qui doit devenir à elle-même son propre objet. A la volonté absolue nous ne saurions alors assigner d'autre objet qu'elle-même. Le monde devient intelligible, c'est une sorte de gymnase, un lieu d'exercice pour la volonté, pour la vertu. Aimer autrui, c'est alors non plus vouloir son bonheur, mais vouloir qu'il se veuille, vouloir qu'il s'affirme en voulant la réalisation de la volonté d'autrui. Mais alors nous retombons toujours dans cette même définition, évidente, mais stérile : le bien, c'est l'être. A dire vrai, ce n'est que du sens moral que ces mots la volonté, l'être, le bien reçoivent une valeur positive, et cette valeur n'existe que pour ceux qui croient qu'elle existe. Dans la société morale, nous pouvons comprendre comment par l'amour réciproque la volonté peut devenir son propre objet. Mais « même avec le secours de la loi morale nous n'arrivons pas à comprendre Dieu. Dieu n'est pas une idée, c'est la limite de nos connaissances. Si l'ordre moral est principe de l'être, il faut qu'il soit être lui-même, il faut qu'il soit volonté; nous pouvons aller jusque-là, nous n'en savons pas davantage. En parlant d'un Dieu personnel, nous ne disons rien d'intelligible, sinon que Dieu peut et qu'il doit former l'objet essentiel de nos affections. » Nous ne pouvons savoir ce que Dieu est pour lui-même, et d'ailleurs cela nous est inutile. En fin de compte, nous savons que la volonté de Dieu est parfaite, mais la perfection de la volonté absolue reste une inconnue, un cadre à remplir.

M. Secrétan termine son livre comme il l'avait commencé : c'était une théorie générale de la religion qui servait d'introduction à sa doctrine morale; c'est une vue d'ensemble sur le christianisme et son rôle philosophique qui en forme la conclusion[1]. Ce christianisme est un christianisme très large, très libéral. M. Secrétan est dégagé des préoccupations confessionnelles, bien que son éducation protestante ait donné à son esprit un

1. Ces derniers chapitres n'ont pas paru dans la *Revue philosophique ;* ils ont été publiés dans la *Revue chrétienne.*

tour particulier et peut-être certains préjugés dont il n'a pas lui-même conscience. La religion chrétienne s'identifie pour lui avec la religion en général ; elle en est la forme la plus élevée et incontestablement la plus importante, pour notre civilisation. La religion est tout ou elle n'est rien : on ne saurait lui faire sa part, lui mesurer sa place, et ceux qui refusent de lui rien donner dans leur vie la comprennent mieux que les gens raisonnables qui veulent partager avec elle. Autoritaires, rationnalistes, théologiens timides et juste milieu, tous ceux qui ne font pas de religion un accident de l'histoire, mais une fonction essentielle de la vie humaine, méconnaissent cependant son rôle. La raison scientifique ne peut pas fabriquer un moule où l'on coulera la religion : la religion est une force vivante qui se donne à elle-même sa forme et qui crée en prenant conscience d'elle-même sa véritable philosophie. Ce n'est ni à la tradition morte ni à la spéculation abstraite qu'il appartient d'indiquer ce qui est essentiel à la piété, mais « au seul sentiment chrétien, à l'intuition, en un mot à la grâce ». « En fait la religion n'est pas l'expression d'un sentiment particulier, elle déclare nos besoins en général, notre besoin, le besoin d'être. La science et la morale y sont enfermées et ne sauraient prospérer en se détachant du fond qui les nourrit. » Pour qu'une religion exerce sur les âmes un empire véritable, il faut qu'elle ne reste pas en hostilité avec la science, mais s'empare de ses données et les interprète à son point de vue : c'est à la raison logique appuyée sur l'expérience de faire voir comment il est possible, en restant d'accord avec la science, de satisfaire aux exigences de la piété. « Si la foi perd ses prises sur les populations de l'Europe, l'absence d'une pensée religieuse, qui soit vraiment religieuse et qui soit vraiment pensée, rend compte aisément de ce fait douloureux. » Mais s'il y a conflit, c'est à la science à céder devant la religion. M. Secrétan, ne pouvant parcourir dans son livre tout le domaine de la philosophie religieuse, a pris pour exemple la prière. « La prière est le fait religieux par excellence, la religion en acte. » Si l'on n'admet pas que la prière est légitime, la morale et la métaphysique peuvent subsister, mais ni la morale, ni la métaphysique ne sont la religion. De plus il est impossible d'imaginer une prière qui ne serait pas une demande : nous ne pouvons adorer Dieu et ne pas lui demander pardon de nos fautes (p. 343). Mais « prier sans croire à l'efficacité de l'oraison serait une contradiction aussi grossière que de s'approcher de Dieu sans le prier ». L'action bienfaisante de la prière pour celui qui prie ne suffit pas à rendre compte de la prière, car nous ne pouvons pas ne pas demander à Dieu le bien de nos frères, leur bien spirituel, tout au moins ; nous ne pouvons pas ne pas croire à l'efficacité de notre intervention auprès de Dieu. Cependant le miracle au sens où on l'entend d'ordinaire, le miracle, dérogation apportée après coup aux lois qui régissent le monde, porterait atteinte à la fois à la pensée scientifique et à la pensée religieuse, mais si les causes naturelles agissent toujours de la manière qui leur est propre, nous ne connaissons pas entièrement leur mode d'ac-

tion : il y a d'ailleurs des causes inconnues. Cette explication néanmoins ne nous suffit pas : il faut trouver une conception du monde où l'évidence morale et l'évidence physique puissent s'accorder. « Le secret de la prière est le secret du monde. La foi au bien moral nous impose de croire en Dieu (p. 359-362). Croire en Dieu, c'est « reconnaître dans la source de la vérité morale, la force première et suprême du monde physique; c'est attribuer une causalité physique à la volonté morale ». Le seul surnaturel est ainsi l'ordre même de la nature; ce qui existe en Dieu doit exister dans l'homme, volonté libre comme lui. La volonté de l'homme doit, elle aussi, être considérée comme une force de l'univers, si l'on veut que le monde soit intelligible et qu'il reste soumis à la loi morale; il devient clair alors « que le lien mystérieux qui soumet la fibre musculaire à ma pensée personnelle ne saurait être une loi unique dans son genre, mais qu'il est l'indice d'un rapport universel, l'espèce la plus connue d'une famille de lois d'une application peut-être moins fréquente et surtout moins facile à constater ». Par la prière l'âme des hommes et surtout l'âme des saints s'unit donc intimement à la source de toute force, à la dernière raison du mécanisme lui-même. Il est par conséquent très raisonnable de penser que l'âme ainsi unie à Dieu se trouve par là même placée dans un tout autre rapport avec la nature et peut exercer sur elle une autre action que l'âme étrangère à cette union.

Telle est dans son ensemble la théorie morale qu'a formulée M. Secrétan : elle était déjà en germe dans la *Philosophie de la liberté*, elle n'a trouvé son expression claire et complète que dans ce dernier volume. Mais bien que la doctrine soit restée la même dans ses traits essentiels, elle a subi cependant des changements profonds, intimes, qui en altèrent moins l'apparence extérieure que l'esprit. A mesure que M. Secrétan creusait plus avant ces insondables problèmes de la métaphysique des mœurs et de la théodicée, il croyait moins qu'il fût en notre pouvoir d'apporter à ces questions qui nous dépassent des solutions qui puissent satisfaire autre chose que nos désirs, que cet éternel besoin d'infini et cette éternelle soif de bonheur qui nous tourmentent. Il a conservé le goût passionné de la métaphysique, mais il ne s'embarrasse pas dans les formules : il tient au sentiment, à la croyance qu'elles enferment et se soucie peu des mots. S'il affirme avec tant d'énergie la liberté de l'homme et la providence de Dieu, c'est moins parce qu'elles lui semblent démontrées que parce qu'il a un impérieux besoin d'y croire. La pratique, la vie de tous les jours, cette vie qui pour lui se résume en ces deux mots, le travail et la prière, voilà maintenant sa grande préoccupaton, toutes les autres s'effacent devant celle-là. Aussi tient-il à convaincre, à s'emparer des esprits : peu lui importe en somme que sa doctrine ne soit pas très cohérente, qu'elle repose même en apparence, malgré toute son ingénieuse dialectique, sur une contradiction formelle; peu lui importe qu'on substitue aux siennes d'autres formules, pourvu qu'on aime Dieu de toutes ses forces et qu'on fasse effort pour s'unir à lui, pourvu surtout que l'on agisse comme si l'on était libre et qu'on se

serve de cette liberté illusoire ou réelle pour se dévouer aux autres hommes qui sont, avec nous, les membres d'un même corps. Aussi ne s'attarde-t-il guère, à dire vrai, à critiquer les théories rivales de la sienne : il ne s'attache pas à les réfuter en détail; il n'entre pas dans leur esprit, il indique seulement en quoi elles diffèrent de la sienne et pourquoi, par conséquent, il ne ne peut les accepter, et il passe : quelquefois une critique très forte et qui porte loin est jetée en passant, mais il n'y insiste pas. Même sa propre théorie, il l'affirme beaucoup plus qu'il ne la démontre. Et cependant la conviction vient à celui qui lit ce livre : M. Secrétan a dit que ce n'était pas par l'enseignement, mais par une sorte de contagion, mystérieuse encore, que la religion se transmettait d'un homme à l'autre : c'est ce que l'on pourrait presque dire de sa doctrine. L'accent est si sincère, si humainement ému que l'on se sent gagné à une cause qui est défendue avec tant de foi par ceux qui croient en elle. La réflexion vient cependant et l'on se demande ce qui doit rester de ce livre. Il est si complexe, c'est un composé d'éléments si divers qu'il est impossible de porter sur lui un jugement d'ensemble. M. Secrétan semble avoir vécu en très intime société d'esprit avec les philosophes de l'école expérimentale, ou tout au moins la vie et l'habitude d'observer l'ont amené sur bien des points aux mêmes conclusions qu'eux-mêmes; par sa métaphysique, c'est un disciple de Schelling; il a emprunté à Kant sa notion de l'obligation de l'impératif moral et enfin un souffle chrétien circule à travers tout son livre. Ce qui nous semble d'une très haute valeur, ce sont les doctrines religieuses de M. Secrétan ; peu d'hommes ont pénétré plus avant dans le christianisme et l'ont mieux senti ; ce sont aussi ses vigoureuses analyses psychologiques, subtiles parfois et en apparence obscures, mais nourries de faits, d'observations, qu'on sent vivre à travers sa dialectique; c'est surtout peut-être sa nette intelligence de la pratique. Il a esquissé en plus d'une page de son livre le plan d'un traité de morale expérimentale, théorique et appliquée : on supposerait admis que l'on s'adresse à un homme qui a déjà la volonté de faire le bien et on lui indiquerait les moyens d'attendre son but : ce serait une large étude des diverses fins que l'on peut se proposer, de leur importance relative, des conditions de l'action et des moyens de faire passer dans les faits cet idéal multiple que nous concevons, une étude qui s'appuierait sur une connaissance approfondie de la psychologie générale et des divers types humains et sur une exacte analyse des divers milieux sociaux où les hommes sont appelés à vivre. Autant de sociétés, autant de morales différentes et souvent opposées en apparence, bien que les principes directeurs restent les mêmes. Cette étude M. Secrétan pouvait la faire, nous voudrions espérer qu'il la fera un jour. La métaphysique de M. Secrétan est un ensemble de formules heureuses et belles, qui traduisent dans la langue spéculative ses sentiments religieux avec une grande clarté, mais sans préciser trop. Rien dans cette métaphysique de la volonté n'est en désaccord avec l'expérience : si elle ne s'impose pas à l'esprit, rien du moins n'empêche de l'accepter.

Il nous semble que l'édifice qu'élevait M. Secrétan eût été plus solide, s'il n'avait cherché à lui donner pour base cette notion presque miraculeuse de l'obligation, qui s'évanouit devant ceux qui veulent la presser trop. Le contenu pratique de sa morale est le même que celui de la morale empirique; ce qui l'anime ce n'est pas la soumission au devoir abstrait, mais la foi au Dieu vivant et infini. Il n'accepte pas comme Kant que la morale puisse être purement formelle : il n'admet même pas que l'intention ait une souveraine valeur morale : il pense, et fort justement, nous semble-t-il, que le tout n'est pas de vouloir faire de bonnes actions, mais de vouloir des actions qui soient bonnes. C'est d'après son idéal qu'il faudra juger une morale, d'après son idéal et les efforts qu'il faut pour l'atteindre et non d'après ses bonnes intentions toutes nues qu'il faudra juger un homme. M. Secrétan ici a dépassé le Kantisme, il nous semble voisin de la grande idée de Spinoza : tout homme conçoit une nature humaine supérieure et cherche à s'en rapprocher. Que le libre arbitre, s'il est intelligible, soit impliqué dans le fait que nous marchons vers l'idéal que nous avons conçu, cela est possible, mais c'est une opinion métaphysique qui n'est pas du domaine de la morale et qui ne saurait nous servir ou nous entraver dans la pratique. Le postulat, ce n'est pas que l'homme est astreint à une loi et qu'il est libre de s'y conformer, c'est qu'il y a des choses préférables à d'autres, que nous avons une certaine aspiration vers le mieux, un certain idéal vague, indéterminé, et qu'il appartient à la science de le préciser de telle sorte qu'il nous soit possible de régler sur lui notre conduite. La morale est un art; nous n'en créons ni le but — nous concevons notre idéal et non un autre, — ni les procédés; mais il appartient à l'expérience de nous faire concevoir ce but avec plus de clarté et surtout plus de précision; il lui appartient surtout de nous apprendre quels sont les moyens appropriés aux fins que nous voulons atteindre. Aussi la morale est-elle une science en même temps qu'un art, elle ne peut pas plus consister en exhortations à se bien conduire que le manuel de l'ingénieur en exhortations à bien construire les ponts et les routes. Tout dans cette morale sera donc emprunté à l'expérience, même le but, puisque lui aussi nous est donné, et le grand principe de la morale consisterait alors à savoir. Cela est certain, à la condition pourtant que nous désirions que cet idéal par nous conçu soit réalisé : si nous jugeons que les sentiments qui nous poussent vers notre idéal sont bons, nous pourrons les fortifier en nous, mais s'ils sont si faibles qu'il ne puissent nous déterminer à agir, si même ils n'existent pas en nous, il nous semble qu'il n'y a pas de système de morale qui soit capable de nous transformer. Des règles, des conseils peuvent diriger une force, mais ils ne a créent point. Il faut distinguer entre les motifs d'un acte et les sentiments qui nous déterminent à l'accomplir : le motif qui domine tous les autres en morale et qui sert à les juger, M. Secrétan l'a bien compris, c'est l'intérêt, entendu au sens le plus large et le plus élevé, le bien, si l'on veut, de tous les hommes : mais pourquoi nous conformerions-nous à l'intérêt général? Il nous semble que les idées agissent sur nous en

dépit de nous-mêmes et nous traînent au but quoique nous en ayons, mais il est certain qu'elles ne s'emparent pas de nous sans lutte et qu'il est bon qu'elles aient des auxiliaires. L'intérêt personnel, les sentiments de sympathie qui nous attirent vers autrui, le goût même du beau, ne suffisent pas toujours : c'est le rôle du sentiment religieux, de la foi en Dieu de nous donner la force de pratiquer cette morale que l'expérience nous a enseignée et de la pratiquer, parce que c'est sa volonté. Il nous semble donc que M. Secrétan, avec sa croyance ardente en Dieu et les fécondes données que lui fournissait l'expérience, avait en main des éléments suffisants pour construire une morale sans recourir à cette obscure idée du libre arbitre qui entraîne à tant de controverses, sans s'appuyer sur cette idée plus obscure encore de l'obligation. Ce sentiment de l'obligation, est-ce donc autre chose après tout, quand on lui a enlevé cette valeur mystique que lui a donné Kant, que notre impuissance à nous soustraire à l'idéal que nous avons conçu? Si M. Secrétan n'avait pas été dominé par le désir de fonder une morale qui donne des ordres et non des conseils, il n'aurait pas cru, comme il l'a fait, qu'il pourrait devenir nécessaire de subordonner la science à la pratique : comment la connaissance du monde pourrait-elle nous empêcher de concevoir un idéal et de désirer l'atteindre, comment pourrait-il y avoir, si nous croyons en Dieu, opposition entre ce qui est vrai et ce qu'il faut faire, et si nous ne croyons pas en Dieu, n'est-il pas étrange de nous insurger contre les faits et de les nier au nom d'un idéal qu'ils nous ont servi à former. Ce qu'il faut avouer, c'est que la morale ne peut être impérative, parce que l'idéal est mobile et change sans cesse à mesure que nous connaissons mieux le monde et nous-mêmes, ou que si elle veut être impérative, il lui faut renoncer à être une morale pratique et se condamner à rester purement formelle. M. Secrétan l'a bien compris, aussi a-t-il insisté avant tout sur le contenu expérimental et tout scientifique de sa morale. Il faut signaler tout particulièrement à l'attention les chapitres où il insiste sur l'étroite solidarité qui existe entre tous les hommes : la démonstration est faite, nous semble-t-il. La réalité substantielle de l'espèce, considérée comme un être un, qui va se développant et grandissant à travers les âges, ne nous paraît pas établie avec autant de certitude. Les objections sont éludées plutôt que réfutées : la distinction des consciences peut métaphysiquement n'avoir que peu de valeur, mais en fait il m'est impossible de me confondre avec mon voisin ou mon père et de penser avec leurs esprits. Si instable que soit la réalité du moi, au moment où le sujet a conscience de lui-même, c'est de lui-même qu'il a conscience et non d'un autre. Il est impossible de conclure que deux consciences n'en font qu'une seule de ce fait qu'elles ont des contenus presque identiques. Quoi qu'il en soit, il y aurait de curieux rapprochements à faire avec les théories qui considèrent les sociétés comme des organismes vivants, avec la théorie surtout de la conscience collective, telle que l'a formulée M. Espinas. Il est fort intéressant de voir comment cette conception a obligé M. Secrétan à modifier la notion courante de l'individu

et cette fois la modification a été très heureuse, nous semble-t-il. Ce que nous maintenons, au reste, c'est qu'en fait il y a une distinction absolue entre les consciences individuelles, mais cette distinction est une distinction subjective qui peut ne pas correspondre à la réalité des choses.

Quand, à la fin de son livre, M. Secrétan s'est retrouvé en face de cette opposition entre la science et la métaphysique des mœurs qu'il avait souvent signalée, il a essayé de la résoudre par sa belle théorie de la prière, mais elle pouvait trouver place même dans une doctrine qui n'accepterait pas la morale impérative qu'il nous propose. Le monde n'est pas achevé, ni nous-mêmes, la science ne peut nous apprendre que le comment des choses, mais non les destinées de l'univers; ce n'est point à nous de les juger et nous n'avons pas de comptes à demander à Dieu. La science nous enseigne ce qu'il faut pour agir; quant au reste ne pouvons-nous nous résigner à l'ignorer; ne pouvons-nous chercher, nous servant des lois qui le régissent, à rendre pour nous le monde meilleur et plus beau et avoir le courage de ne pas juger une réalité qui nous dépasse et nous déborde de toutes parts. Les choses sont ce qu'elles peuvent être et ce que nous les faisons; elles et nous, nous sommes des instruments dans la main de Dieu qui va à un but que nous ne connaissons pas. Il faut agir selon notre idéal et adorer Dieu en espérant en l'avenir. Qu'est-ce donc que l'opposition du droit et du fait, sinon l'opposition entre le monde d'hier qui nous a été donné et le monde de demain que nous concevons et que nous contribuerons à faire : l'idéal d'aujourd'hui sera peut-être demain la réalité, réalité condamnée à son tour au nom d'un autre idéal. Mais tout homme vraiment religieux priera et il sait qu'en priant il cherche à s'unir à Dieu et non à exercer une contrainte sur sa volonté : il sait que la prière, l'intime conversation avec le Dieu auquel il croit, le rend plus fort et meilleur.

L. MARILLIER.

---

**Lévy-Bruhl.** — L'IDÉE DE LA RESPONSABILITÉ. In-8°, Paris, Hachette[1].

IV. Sans doute la conscience publique n'est pas encore disposée de nos jours à suivre M. Lévy dans son entreprise, et à lui accorder qu'il faut faire dans la vie de l'homme deux parts radicalement distinctes : celle de l'unité sociale, et celle de la personne morale; pour la plupart des hommes en effet, rien n'est, en ce monde, et à plus forte raison, dans l'humanité, absolument dépouillé de certains caractères moraux; il n'est pas jusqu'aux phénomènes physiques ou astronomiques qui ne revêtent à l'occasion la forme d'une sanction destinée à récompenser ou punir nos mérites ou nos fautes les plus intimes. Ainsi se trouveraient subordonnées à une sorte de justice universelle les lois et les phénomènes du monde pris dans son ensemble. Qu'il y ait dans cette

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.



foi en l'excellence morale de l'univers une illusion due à notre goût pour l'anthropomorphisme, les positivistes et les pessimistes de notre siècle se sont chargés d'en donner la preuve à peu près irréfutable. Du moins semble-t-il nécessaire que les rapports des hommes entre eux soient soumis à une règle supérieure, qui est la loi morale, et qui communique un caractère sacré à l'obligation d'obéir à la loi, comme au droit social de protéger cette dernière. De là le nom de justice donné au pouvoir social de faire la loi et d'en assurer l'exécution. En outre, comme la nécessité d'appliquer une sanction implique l'appréciation de l'acte délictueux ou criminel, et comme un tel acte paraît à la conscience non réfléchie un et indivisible, c'est-à-dire tout à fait bon ou tout à fait mauvais, qu'on le voie du dehors ou du dedans, il en est résulté que la société s'est faite la protectrice, non seulement des droits sociaux, mais encore de la justice morale : ce qu'elle a, pendant des siècles, prétendu atteindre, c'était, non l'acte, mais l'intention criminelle; ce quelle poursuivait, ce n'était pas l'homme, dénoncé par ses crimes comme dangereux pour ses concitoyens, mais la personne, devenue moralement coupable et soumise à la nécessité de l'expiation. Aussi s'attribuait-elle, à la grande satisfaction de la conscience publique, non seulement le droit de frapper le criminel pour sa propre défense, mais le droit de le contraindre à l'expiation, le *droit de punir*. En un mot, la justice était pour la société et fut pour elle jusqu'à nos jours, si elle ne l'est encore en quelque mesure, une fonction morale autant que sociale.

Mais, pour qui veut y réfléchir, M. Lévy prétend avec raison que c'est là un abus monstrueux de la violence, et que, pour avoir usurpé le nom de la justice, le droit de punir a couru le risque de devenir la plus odieuse des injustices. Il est visible, en effet, qu'en pénétrant dans la conscience ndividuelle, la société foule aux pieds l'inviolable dignité de la personne. Bien plus, l'intrusion de la justice sociale dans la conscience n'est pas seulement odieuse en principe, elle est en outre ridicule et vaine au point d'en devenir plus odieuse encore : car que s'agit-il en somme de juger ? C'est évidemment le degré du mérite ou du démérite, en un mot de la responsabilité morale. Or, qui voudra apprécier la responsabilité d'un homme? N'oublions pas que responsabilité, en ce sens, c'est liberté : qui dira à quel degré le criminel était libre de résister ou de céder à la pensée du crime? Que sondera les mystères du déterminisme et du libre arbitre, de la prédestination et de la grâce? Qui osera se croire la divinité même et dénouer l'énigme de l'existence et du péché? Nul ne le peut, ni la conscience même du coupable, ni, à plus forte raison, une conscience étrangère. La prétendue justice sociale, qui jugerait les consciences, serait la plus folle injustice (pp. 112-117.)

Ainsi, tandis que d'autres, pour refuser à la société le pouvoir de sonder et de juger les consciences, redouteraient surtout la violation d'un droit, M. Lévy est surtout frappé de l'impossibilité pour ainsi dire métaphysique de mesurer les degrés d'une liberté inconnaissable par essence, et il met le juge en garde contre une témérité spéculative :

question d'efficacité, bien plutôt que de légitimité. Mais alors, quelle sera l'œuvre de la justice? Elle sera, selon M. Lévy, répression pure et défense (ch. V, §§ I et II.) L'homme social est, comme tel, hors du domaine de la pure justice : est-ce une raison pour qu'il échappe à l'application des lois positives? N'en est-ce pas une, au contraire, pour que, unité dynamique de ce déterminisme dont la règle est l'intérêt général, il soit tenu, par des moyens purement utilitaires, de respecter l'existence et l'intégrité d'une organisation sociale, imposée par la nécessité même? Et ainsi, par cela même que la vie sociale de l'homme s'écoule dans le domaine inférieur de l'expérience, et qu'il ne peut s'y mêler aucun élément moral, l'action répressive du pouvoir civil, loin de s'en trouver gênée, s'impose au contraire comme une condition nécessaire d'existence et de sécurité pour les peuples. Le pouvoir qu'ils s'arrogent n'est pas un pouvoir moral, mais un pouvoir matériel de défense, et le droit de punir « n'a pas plus besoin d'être légitimé que le droit de vivre » (p. 63).

Dans cet état de choses, quelle est donc la condition de l'homme? Il n'est plus, à vrai dire, aux yeux de la société dont il fait partie, une personne morale, mais, comme le dit expressément M. Lévy, une simple unité sociale : tantôt ses actions concourent au maintien des liens sociaux et à la prospérité générale; tantôt au contraire elles tendent, par le désordre et l'indiscipline des penchants égoïstes, à la dissolution de la société; dans ce dernier cas, une lutte s'engage entre l'unité et le tout, dans laquelle on ne sait pas toujours qui l'emportera, mais dans laquelle aussi la société peut employer tous les moyens efficaces pour anéantir la cause même du danger qui la menace. Et qu'on ne parle pas ici de droit ou de justice : ce sont des forces engagées l'une contre l'autre; et ce n'est pas une question de moralité qui se pose, ce ne peut être qu'une question de mécanique sociale, une sorte de problème d'équilibre dont le pouvoir civil doit chercher sans relâche la solution la plus exacte.

Or ici, comme partout, la solution dépend des éléments de la question proposée : les forces antagonistes présentent en effet des caractères dont il faut tenir compte, et le plus important de tous est la spontanéité, pour ne pas dire la liberté, des unités dynamiques engagées, à un tel point que l'équilibre cherché dépend de cette spontanéité même et doit en définitive en résulter. Voilà pourquoi la société s'adresse à l'initiative individuelle par la détermination préalable des conditions de la vie sociale et par la menace préventive; c'est aussi pour cela que, après l'accomplissement des délits ou des crimes, elle est tenue, par son intérêt même, d'appliquer au coupable la peine déterminée d'avance, sans se laisser arrêter ni par la sympathie ni par la pitié; enfin par là se trouve naturellement indiquée la limite de la peine, qui doit être suffisante, mais seulement suffisante pour réprimer le crime et en prévenir le retour.

Il est évident que, dans ces conditions, la question de la responsabi-

lité individuelle doit être posée devant la société et devant ses juges; mais il est évident aussi qu'il ne saurait être ici question que d'une responsabilité extérieure ou objective; seulement que l'individu possède une intelligence ordinaire qu'il est intelligent et qu'il n'a subi aucune contrainte extérieure, et il tombe, en violant la loi, sous le coup de ses sanctions. Cause pour ainsi dire physique et empirique d'un mal social, il en connaissait d'avance les effets légaux; il les a voulus comme l'action même qu'il a accomplie; il a accepté d'avance et mérité le châtiment prescrit et prévu; avant, pendant, et après l'accomplissement de l'acte incriminé, il a eu la pleine conscience de sa responsabilité; l'application de la peine est donc socialement juste, sans que la responsabilité morale du coupable ait à s'offrir le moins du monde à l'appréciation du juge.

L'examen des cas d'irresponsabilité généralement reconnus par la loi fournit à M. Lévy une confirmation des vues que nous venons d'exposer (pp. 41, sqq) : est en effet légalement irresponsable tout homme qui, au moment du crime, était dans l'impossibilité de connaître les prescriptions de la loi, ou d'être retenu par la crainte du châtiment. Telle est la condition des idiots et des fous, contre lesquels la société se protège en les enfermant sans les châtier, ou de certains hommes, emportés par la passion aux dernières limites de la violence.

En dégageant ainsi les éléments de la responsabilité légale, et en faisant reposer la justice pénale sur les éléments qu'il emprunte au seul domaine de la nécessité, M. Lévy a le mérite et l'avantage de réduire le droit social de punir aux strictes limites de la défense : et c'est en effet la solution qui nous paraît, comme à lui, s'imposer de plus en plus au moraliste, qui la déduit des principes, aussi bien qu'au légiste, qui la voit peu à peu se dégager de l'histoire. Mais, tandis que M. Lévy se refuse à voir dans la défense autre chose qu'une nécessité brutale, imposée seulement par l'intérêt du plus grand nombre, et qu'il se contente sur ce point, sans y rien changer, de la solution positiviste, nous croyons pour notre part qu'il est possible et nécessaire de la légitimer; car, à moins de soutenir, ce qui n'est pas loin de la pensée de M. Lévy, qu'aucun fait n'importe à la moralité, n'est en soi ni juste ni injuste, on conviendra qu'un acte, fût-il un acte social, n'est pas légitime en soi, et que la nécessité, loin de rien justifier, ne se justifie pas elle-même. Si en effet, l'homme n'avait droit à la vie, la nécessité de vivre ne ferait point que la vie de l'homme fût sacrée pour l'homme; si l'homme individuel, et si conséquemment les hommes en société n'avaient pas le droit de défendre leurs droits, la nécessité de la défense sociale la ferait sans doute exister, mais ne la justifierait ni ne la rendrait respectable aux yeux d'aucun homme. C'est cette justification nécessaire que, de parti pris, M. Lévy n'a point entreprise : ce qui frappe, dans toute la suite de sa thèse, c'est l'oubli étrange, mais voulu, de la notion du droit. Peut-être, s'il eût consenti à lui faire quelque place dans la vie humaine, eût-il été conduit à reconnaître que si la loi morale confère à l'homme une dignité absolue, dignité signifie inviolabilité, et que l'inviolabilité de droit

implique, sous peine de n'être qu'un mot, l'inviolabilité de fait ou le droit de défense : droit et défense sont dès lors inséparables, au même titre que droit et inviolabilité, ou que inviolabilité et loi morale. Quand M. Lévy omet de rappeler ces déductions rigoureuses, ce n'est pas, croyons-nous, qu'il les oublie, mais bien plutôt qu'il s'efforce d'en briser le lien : car il invoquerait sans doute contre l'identification de la défense au droit l'impossibilité de passer de l'inviolabilité formelle de la personne nouménale l'inviolabilité pour ainsi dire matérielle de l'individu empirique. Là est, en effet, la difficulté; mais puisqu'il faut toujours, dans la pratique, prendre un parti, et entre deux systèmes choisir celui qui, en définitive, présente une difficulté moindre, du sien, qui met la justice et la moralité si haut qu'elles ne passeront jamais dans la conduite, ou de celui qui se résout par un postulat à accepter le rapport intime des actes matériels et de la loi qui leur impose la forme de la moralité, lequel doit être préféré? lequel, en somme, donne l'idée la plus vraie de la loi morale, de celui qui en anéantit les effets et l'anéantit elle-même, ou de celui qui montre sa réelle et profonde influence sur la vie des hommes?

Encore ne serions-nous pas surpris que M. Lévy persistât à refuser la concession que nous lui demandons; mais ce qui nous surprend au plus haut point, c'est qu'il la refuse au juriste, tant qu'il s'agit de nier le principe moral de la justice sociale, et qu'il se l'accorde avec tant de facilité à lui-même dès qu'il s'agit de donner un sens à la moralité personnelle, et de remplacer la justice vraie par une prétendue justice qui n'est que la charité (p. 189. sqq.). Quand il aborde en effet le sentiment de la responsabilité intérieure, les obstacles qui tout à l'heure étaient insurmontables s'évanouissent comme par enchantement : plus de difficulté pour reconnaître l'imposition à l'acte de la forme du devoir, plus d'abîme entre la matière et la forme, le phénomène et le noumène; l'homme personnel se possède soi-même, confère à son être l'excellence morale de la vertu ou la bassesse du vice, jouit de l'impénétrable liberté, mérite moralement ou démérite, devient digne des sanctions justifiées pour sa conscience, et fait descendre en un mot l'absolu dans son existence pourtant tout empirique et relative (ch. V, § III).

D'où vient donc, après tant de rigueur, cette complaisance subite pour ce qui tout à l'heure paraissait contradictoire? D'où vient cette conciliation d'éléments inconciliables? M. Lévy la justifie en invoquant les postulats de Kant : faire en faveur de la loi morale un acte de foi, c'est, dit-il, croire en son efficacité pratique (p. 206, sqq.); mais si les actes prennent la forme de la moralité, comment ne seraient-ils point libres comme ils sont moraux, méritoires comme ils sont libres, justes ou injustes comme ils sont méritoires, justement récompensés ou punis dans cette vie ou dans la vie future comme ils sont justes ou injustes? Admettre une seule fois la relation possible des actes indifférents et de la loi nouménale, c'est admettre du même coup la liberté et le mérite, c'est-à-dire tout ce que l'auteur de la thèse prétendait détruire : mais ne semble-t-il pas qu'on eût pu invoquer plus tôt les postulats de la

raison pratique, avant de séparer violemment la personne du citoyen, l'être moral de « l'unité sociale »?

Peut-être M. Lévy nous répondrait-il que la personne peut à la rigueur se contenter d'une croyance, nécessairement moins certaine que la certitude même, pour régler ses mœurs et sa vie intime, et que la moralité personnelle, reposât-elle sur les fondements incertains de l'obligation, de la liberté et de la responsabilité subjectives, n'en aurait pas moins un inestimable prix. Au contraire, lorsqu'il s'agit de l'action positive d'une personne sur une autre, du juge sur l'accusé, de la société sur le criminel, une probabilité, si haute qu'elle soit, ne suffit plus : seule, la certitude parfaite peut autoriser la répression, et c'est pour cela sans doute qu'il ne requiert comme élément de la responsabilité légale que l'intelligence et la spontanéité de l'agent. Mais, sans soulever la question indiscrète de savoir s'il est beaucoup plus facile au juge de mesurer les degrés de la folie que ceux de la liberté morale, n'est-ce pas résoudre avec une effrayante témérité le problème moral que d'en donner dans le doute une solution négative? et n'est-ce pas en donner une solution radicalement négative que d'autoriser la société, au nom de la seule nécessité, à fouler aux pieds l'inviolabilité humaine? A nos yeux, au contraire, si l'inviolabilité personnelle de l'homme est réelle ou seulement possible, la violence exercée contre lui par la société qui se défend est un crime, tant qu'elle n'est pas justifiée par un droit fondamental. Que, une fois ce droit établi, on n'en reconnaisse pas d'autre à la société, qu'elle ne puisse dépasser les strictes limites de la défense et de la répression, ni pénétrer dans les consciences pour y sonder les intentions et y provoquer l'expiation, qu'elle n'ait le droit d'apprécier les degrés de la responsabilité d'un homme que pour mesurer la grandeur des dangers qu'il fait courir à l'association et celle de la peine capable de la préserver, rien, à notre avis, n'est plus facile à déduire des principes mêmes du droit de la défense sociale. Mais ce à quoi nous tenons, ce que M. Lévy n'a pas mis en lumière et a eu le tort de nier, c'est l'existence même de ce droit primordial et imprescriptible.

V. Avec la notion de la responsabilité subjective, telle qu'elle est reconstituée par l'auteur au moyen des *postulats* de la raison pratique, nous sommes loin des résultats de l'analyse qui, dès le début de la thèse, avait enlevé tout caractère moral à la responsabilité subjective. Nous ne songeons pas à nous plaindre d'une concession qui profite à la moralité personnelle; nous nous plaignons seulement qu'elle ne profite pas de la même manière à la notion du droit et qu'une vue plus exacte de cette dernière ne nous donne pas une notion plus profonde de la justice sociale. A vrai dire, l'idée de justice est de notre temps fort malmenée par certains moralistes, quoiqu'elle ne soit en définitive que l'expression même de l'inviolabilité de la personne; et nous nous hasardons à soupçonner que M. Lévy, n'éprouvant pour elle aucune tendresse, eût été bien fâché de la faire rentrer dans le domaine moral en invoquant en sa faveur, comme en faveur de la responsa-

bilité subjective, l'influence pratique de la loi morale sur nos actes.

Quant à la moralité personnelle, elle exigeait une révision des résultats trop rigoureux de l'analyse, sous peine d'être nulle ; et la moralité personnelle étant nulle, que fût-il resté de la moralité ? Qu'on se souvienne, en effet, des conditions de la responsabilité morale proprement dite : le devoir, qui implique liberté et responsabilité, est l'absolu ; et l'absolu, par essence, est inconnaissable ; bien plus, il n'existe qu'à la condition que nous ne le *connaissions* pas, et, devrait ajouter M. Lévy, que nous ne le *réalisions* pas ; car les conditions mêmes de notre connaissance et de notre activité soumettent nos actions comme nos pensées aux formes constitutives de notre esprit ; or, tomber sous les conditions de la pensée qui le connaît, n'est-ce pas, pour l'être, tomber dans la relativité même ? Donc le relatif seul est intelligible, l'absolu ne l'est pas : le déterminisme, la solidarité, la prédestination, l'aveugle *Fatum* des païens ou des positivistes sont intelligibles ; le libre arbitre, la grâce, le règne des fins et de la moralité sont inintelligibles, parce que l'esprit humain, pour les comprendre, devrait renoncer à ses formes essentielles, au principe universel de la causalité.

Dès lors, comme M. Spencer, et pour des raisons qui, en somme, ne diffèrent pas essentillement des siennes, l'un et l'autre invoquant le caractère inintelligible ou « inconnaissable » de l'absolu, M. Lévy interdit à l'homme la connaissance de la liberté, de la responsabilité absolues, et, pour être conséquent, j'ajouterais à sa place, de la loi morale absolue. Ce sont, à ses yeux, mystères devant lesquels la raison doit ressentir une humilité profonde (p. 122) ; et cette humilité est la sagesse, sinon la moralité même. Malheureusement, et M. Lévy le sent très bien, une pareille moralité est béate, quiétiste, ou, comme disaient les anciens, paresseuse (p. 204) ; abîme dans l'infini, elle y voit s'effondrer tout l'homme, personnalité, liberté, responsabilité, justice ; puis, comme si le mysticisme qui méprise la matière ne pouvait s'empêcher d'offrir toujours à celle-ci une terrible revanche, le mystique accepte dans la vie réelle et couvre du principe de l'indifférence des actes les débordements de l'intérêt et de la violence.

Encore si de telles conséquences étaient rigoureuses autrement qu'en apparence, si l'absolu pouvait justifier ces élévations de l'âme croyante, et si la croyance cessait d'être naïve en rencontrant un réel objet ! Mais, pour notre part, nous ne pouvons nous empêcher d'en douter ; car si l'absolu est inintelligible, tout au plus est-il permis d'en conclure que son existence est possible ; mais, s'il n'était pas, la sagesse serait-elle encore de s'abîmer en lui ? ou, s'il est, sans que nous le connaissions, qu'est-il pour notre raison, sinon le néant même, et pourquoi notre raison abandonnerait-elle la direction de la vie réelle pour se perdre dans ce néant ? aussi bien, est-ce ne rien connaître de cet inconnaissable que de soutenir qu'il est devoir, qu'il est liberté, qu'il est moralité? et pourquoi contester aux matérialistes qu'il soit nécessité, destin et indifférence? Serait-ce qu'un ordre de la loi morale nous tire

d'incertitude et nous oblige à choisir la liberté contre la nécessité ? Soit ; mais qu'on ne parle plus alors de l'indétermination de l'absolu, ni, en un mot, de l'absolu lui-même ; et qu'au lieu d'une liberté inconnaissable, on consente à reconnaître dans la conscience humaine une liberté agissante, capable de s'insinuer au milieu des phénomènes, de les diriger et de leur appliquer les formes de la moralité.

D'ailleurs, n'est-ce pas la conclusion même de M. Lévy ? et s'il faut toujours en arriver là, en tranchant la difficulté par le recours aux mystères, ce qui n'est pas, je suppose, la résoudre, pourquoi n'y point consentir dès l'abord ? M. Lévy met une grande finesse à nous l'expliquer : s'il consent à relever dans la conscience personnelle la croyance à l'efficacité pratique du devoir, à la liberté morale, à la responsabilité, au mérite, à la récompense et à la vie future, toutes ces notions constituent sans doute une moralité, mais une moralité *symbolique* (ch. VI, § I). La moralité absolue supposerait l'absolue liberté ; sur la foi de l'impératif catégorique, nous vivons d'une liberté et d'une responsabilité, symboliques sans doute, mais seules accessibles à l'intelligence de l'homme, seules capables de déterminer ses efforts et de diriger sa vie morale. Mais à ce prix, le symbole ne vaut-il pas mieux que la réalité même ? et, s'il suffit à la personne vivant avec elle-même, pourquoi se refuse-t-on à donner aussi à la société une justice symbolique qui la délivrerait du règne de la violence, et qui rendrait un sens à la vie sociale comme à la vie individuelle ? La conscience personnelle est-elle donc à ce point à l'abri de l'injustice sociale, et ses souffrances les plus intimes n'ont-elles pas le plus souvent leur cause au dehors ? Si donc un symbole suffit à relever la notion de la moralité, nous demandons qu'il suffise aussi à relever la notion du droit et de la justice.

Mais en définitive, pourquoi ce symbolisme ? Si M. Lévy a voulu montrer que la moralité absolue seule est absolument vraie, nous ne pouvons nous empêcher d'en conclure que la moralité dont nous vivons est en quelque façon mensongère, et qu'il faut abandonner pour le néant de l'absolu, qui à nos yeux n'était qu'un leurre, la réelle et humaine moralité, qui aux siens n'est qu'un symbole, autant dire une illusion.

A. HANNEQUIN.

# NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

**G. Tarantino.** — SAGGI FILOSOFICI. Naples, Morano, 1885, 353 p. in-12.

M. Tarantino n'a pas la prétention de débuter, dans ces *Essais*, par un coup de maître. Sa profonde admiration pour Kant semble d'ailleurs lui interdire, *a priori*, toute chance d'originalité. Ne lui demandons que ce qu'il a voulu nous donner : un petit ensemble d'articles de revue et quelques autres articles inédits formant autant de chapitres d'un cours de philosophie théorique. Cours assez complet, dit l'auteur : c'est trop dire. Que trouvons-nous, en effet, dans ce volume? Huit dissertations sous ces rubriques : théorie de la sensation d'après Riehl, — Kant et la philosophie contemporaine, — Kant et Spencer, — de la substance et de l'attribut dans le système de Spinoza, — théorie de la perception, — théorie des idées, — l'inconscient et la conscience, — enfin une observation psycho-pathologique. Ce livre est loin, on le voit, de contenir toute la philosophie. Je dois ajouter que le dernier chapitre ne tient pas ce qu'il paraît promettre. Il s'agit simplement de quelques considérations psychologiques et morales, sur ces faits, nullement décrits, de manie ou d'épidémie violente qui se sont récemment présentés chez plusieurs soldats italiens. Rien ici qui rappelle les habitudes d'esprit de l'école expérimentale qu'honorent en Italie les Lombroso, les Morselli, les Puglia, les Mosso, les Tamburini, et le très regretté Buccola. L'auteur est décidément Kantien. Kant, d'après lui, a tout fait ou tout préparé ; la psychologie moderne, physiologique, anglaise, ou se trouve d'accord avec Kant, on cherche à le compléter. L'auteur est d'ailleurs au courant des questions ; il est clair, consciencieux, sa critique est libre et modérée. Tout cela, c'est quelque chose. Nous l'attendons à des œuvres plus mûres.

BERNARD PEREZ.

---

**Giraud-Godde.** — LES INNOVATIONS DU DOCTEUR SÉLECTIN. Paris, Plon, 1885.

Les auteurs de ce petit roman ont imaginé de promener à travers la vie un héros assez fou pour y vouloir appliquer sérieusement les

théories « sexuelles » de Fourier et de Spencer, avec le degré d'excès qui y convient. Ces théories font dans le cerveau du Dr Sélectin un alliage assez étrange, et sa manie l'engage en des entreprises fort singulières, où les auteurs ont cherché, on le devine, une sorte d'épreuve pratique de certaines théories des philosophes modernes.

Cela vaut à leur roman d'avoir ici une mention; mais il relève surtout de la critique littéraire, où je ne saurais entrer. Traité avec plus de tact et de distinction, il eût été plus louable; et les allusions y porteraient aussi davantage, si elles étaient plus claires. Ah! le comique, le comique simple et franc! qu'il est difficile d'y atteindre!

L. A.

---

**P. F. Thomas** et **G. Reynier**. RÉSUMÉ DE PHILOSOPHIE ET ANALYSE DES AUTEURS (*Logique, morale, auteurs latins, auteurs français, langues vivantes*). Paris, Félix Alcan, in 12, 192 pages.

Ce petit livre est un manuel destiné à rendre de grands services aux élèves auxquels il s'adresse. La partie philosophique est un exposé concis et, autant que possible clair des théories classiques qu'il est bon de posséder pour l'examen; le programme a été scrupuleusement suivi. Peut-être M. Thomas a t-il procédé un peu rapidement à ce travail de condensation, et quelques lapsus se sont glissés çà et là. On trouve par exemple sous le nom de Herbert Spencer une classification des sciences qui n'est point tout à fait la sienne, nous semble-t-il. Il aurait fallu aussi, s'adressant à des élèves de mathématiques élémentaires, s'efforcer de donner dans leur intégrité les définitions géométriques prises pour exemples. Tel qu'il est cependant ce petit manuel, très court et très complet à la fois, pourra dispenser les élèves de lire des ouvrages plus développés où ils courraient risque de s'égarer : s'ils veulent pousser plus loin leurs études, ils auront puisé là un ensemble suffisant de notions élémentaires pour qu'il leur soit possible de le faire. La partie littéraire ne contient pas seulement la biographie des auteurs et l'analyse de leurs ouvrages, mais encore des appréciations et des jugements critiques qui peuvent faciliter aux candidats le travail personnel.

L. M.





# REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

### Rivista sperimentale di Freniatria

(Directeur, A. Tamburini.)

An ix, fascicule IV; an x, fascicules I, II, III, IV.

Seppili. *La surdité verbale ou aphasie sensorielle. Etude clinique et anatomo-pathologique.* On sait que la surdité verbale est l'affection qui rend une personne incapable de comprendre le sens des paroles qu'on lui adresse; l'ouïe est conservée, mais le malade n'entend que le bruit des paroles, il ne les comprend pas. Dans le cas personnel à l'auteur, il s'agit d'une femme qui ne présentait aucun trouble de l'ouïe, de la vue et de la sensibilité générale; mais elle ne comprenait pas ce qu'on lui disait; elle était atteinte de surdité verbale. Pour lui donner un ordre, il fallait employer le langage mimique, dont elle conservait l'intelligence. La façon dont elle parlait trahissait aussi une altération du langage; quelques-unes de ses paroles étaient incompréhensibles; quand on lui demandait le nom d'un objet, en le lui montrant, elle répondait de travers. L'intelligence n'était pas intacte, la malade était entrée à l'hôpital pour des phénomènes d'excitation maniaque. Il eût été intéressant de savoir si la malade avait conservé la faculté de lire ou d'écrire, mais elle était complètement illettrée.

En résumé, surdité verbale, et un peu d'amnésie verbale, mais pas d'aphasie motrice. Au point de vue du fonctionnement du langage, il n'y a de lésé que la relation des images auditives avec les idées. Quand on parle à la malade, l'image auditive ne suggère pas l'idée (elle ne comprend pas ce qu'on lui dit); et quand elle veut nommer un objet, souvent l'idée qu'elle en a ne suggère pas l'image auditive (elle ne trouve pas le nom).

La malade ayant succombé quelque temps après, à la suite d'une attaque apoplectiforme, l'auteur constata, à l'autopsie, que les première et seconde circonvolutions temporales de l'hémisphère gauche étaient ramollies. Cette lésion n'était pas la seule, mais de beaucoup la plus importante. Suit un second cas du même genre.

Tamburini. *Sur l'action de l'aimant dans l'hypnose hystérique.* Tel est le titre d'un travail présenté au quatrième congrès fréniatrique italien. Un résumé de ce travail très intéressant et très curieux est publié par la *Rivista*. Nous croyons utile d'en donner une idée à nos lecteurs, dont l'attention a déjà été attirée sur ce point par les derniers articles de MM. Binet et Féré (janvier et avril 1885). Tamburini qui avait constaté

avec le Dr Seppili que chez une hystérique en léthargie l'approche de l'aimant provoquait des changements constants dans les phénomènes musculaires de la circulation, de la respiration et du mouvement, eut l'idée de rechercher quel pouvait être le mode d'action de l'aimant sur l'organisme. Il s'associa, pour ces recherches nouvelles, le physicien Righi, de Bologne. Le problème se posait en ces termes : Ou bien l'aimant agit en produisant dans l'organisme une polarité magnétique analogue à celle qu'il produit sur le fer doux, ou bien il agit en développant dans l'organisme des courants électriques induits. Mais les auteurs se convainquirent bientôt qu'aucune de ces deux hypothèses n'était la vraie. Leurs recherches portèrent sur cette grande hystérique qui avait été l'objet des premières expériences de Tamburini et Seppili. Ils constatèrent que les mêmes effets sur le thorax et les muscles des bras se produisaient en retournant l'aimant, c'est-à-dire en mettant sa ligne neutre en contact avec le corps, ou en le remplaçant par un corps métallique de volume égal; dans ce dernier cas, les effets étaient d'autant moindres que le corps était plus petit. De plus, ils firent passer un courant électrique dans un cylindre de fer doux, et ils s'assurèrent que les effets physiologiques n'étaient pas suspendus par l'interruption du courant, mais seulement par l'éloignement de l'appareil tout entier.

Ces expériences prouvent que l'aimant n'agit pas en provoquant des courants induits. Comment agit-il donc? Sans résoudre complètement cette question difficile, les auteurs croient devoir attacher ne certaine importance à la température des agents employés; ils ont vu qu'un corps quelconque, verre, ou eau, etc., pourvu qu'il soit à une température très inférieure (glace, ou eau à + 3) ou très supérieure à celle de la peau (47°) produit les mêmes modifications physiologiques, tandis qu'un corps même métallique qui a la même température que celle de la peau produit des effets très légers. Ces expériences feraient croire que l'aimant et l'électricité sont simplement des agents thermiques. Les auteurs présentent cette conclusion avec réserve.

Morselli. *La dynamographie et ses applications au diagnostic des désordres moteurs dans les maladies nerveuses.* On sait que le dynamomètre vulgaire donne simplement le chiffre maximum de la force musculaire; cet instrument est utile pour comparer la force musculaire de deux parties symétriques du corps, par exemple de la main droite et de la main gauche, ou pour apprécier les augmentations ou les diminutions du pouvoir moteur chez un même indivdu, au cours d'une maladie. Le défaut du dynamomètre est de ne nous donner aucun renseignement sur un grand nombre de caractères de la contraction musculaire, qui sont fort utiles pour le diagnostic des maladies nerveuses, et qui présentent même un intérêt pour le psychologue; ceci nous détermine à donner quelques détails sur ce sujet. En résumé, l'étude clinique de la contraction musculaire devrait nous apprendre : 1° la force de la contraction ; 2° la durée possible de la contraction, ou tension musculaire. On sait en effet que chez certains malades les désordres moteurs

s'annoncent par une fatigue rapide des muscles, et non par la diminution de la force de contraction; 3° la coordination des muscles qui sont actifs, ou synergie musculaire. Chez les ataxiques, l'incoordination existe parfois au moment où l'on obtient encore au dynamètre un chiffre élevé; 4° passage des muscles du repos au travail et retour du travail au repos ou phases de la force; 5° temps de la production de la force maximum.

Le dynamomètre ne nous dit rien sur tous ces points; pour connaître ces données, il faut employer un dynamomètre à transmission, un dynamographe, appareil qui traduit le phénomène de la contraction par une *courbe*. Il suffit d'étudier cette courbe pour avoir des renseignements sur tous les caractères précités. L'auteur, après avoir décrit les dynamographes de Hammond, de Chambard et le sien, fait un examen général de la courbe dynamographique à l'état sain. Nous arrêterons notre analyse à cette étude, réservant pour plus tard, lorsque le travail de Morselli aura paru en entier, l'analyse de la courbe pathologique.

La courbe de l'individu sain, résultant d'une contraction volontaire, ressemble d'une façon frappante à la courbe obtenue par l'excitation artificielle des muscles : ce qui confirme l'idée aujourd'hui admise que la contraction volontaire est un tétanos physiologique, d'où il semble résulter que l'excitation est discontinue. La courbe se détache de la ligne des abscisses presque à angle droit, le passage du repos à la contraction est net; la courbe atteint immédiatement sa hauteur maximum, ce qui prouve que le courant moteur ne rencontre aucun obstacle à amener la contraction musculaire. Ensuite, la courbe descend; sa descente est lente et graduelle, et chose curieuse, le sujet ne s'aperçoit pas de la diminution de la force, et croit exercer toujours la même pression : ce qui prouve que la condition physico-chimique des organes influe sur la sensation et indirectement sur le pouvoir directeur de la volonté. Enfin, le passage du travail au repos se fait brusquement par une ligne qui tombe perpendiculairement sur la ligne des abscisses. Nulle part, on ne voit de petites oscillations, de tremblements : parfois seulement la ligne est interrompue par des oscillations qui représentent des contractions de renforcement; on remarque aussi, parfois, des ondulations larges et amples qui indiquent l'épuisement musculaire; mais toutes ces modifications se distinguent facilement des petites oscillations qu'on trouve dans les courbes pathologiques. L'importance de ces caractères sera démontrée par la comparaison de l'état sain avec l'état morbide.

Guicciardi et Ranzi. *Le temps de réaction chez les hallucinés de l'ouïe atteints de Paranoïa.* Les nombres obtenus dans ces conditions sont intéressants à comparer avec ceux qu'on obtient chez les individus normaux. Chez ces derniers, si on fait 50 observations de réactions acoustiques, et qu'on en défalque les 10 observations du temps le plus court, la moyenne de ce groupe minimum est de 101,2, et les variations autour de cette moyenne sont de 3,3 (les chiffres expriment

des millièmes de seconde). La moyenne du groupe maximum formé des 40 observations restant est de 125,9 et la variation moyenne est de 13,2. La moyenne totale est de 113,5. Le chiffre minimum et de 88,5; le chiffre maximum de 173,1. Tel est le résultat obtenu sur 10 personnes.

Les expériences faites sur des hallucinés de l'ouïe donnent des résultats sensiblement différents. 14 aliénés ont été examinés. Nous plaçons les chiffres sous ceux que nous avons déjà cités pour permettre la comparaison de l'état normal avec l'état hallucinatoire.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 101,2 | 3,3 | 125,9 | 13,2 | 113,5 | 88,5 | 173,1 |
| 94,7 | 4,6 | 140,3 | 20,6 | 117,5 | 80,23 | 228,7 |

On voit que le chiffre moyen du groupe minimum est, chez l'halluciné, très inférieur à celui de l'état sain : 94,7 au lieu de 101,2. Cette rapidité de la réaction est attribuée par les auteurs à l'irritabilité morbide des centres de l'aperception chez l'halluciné.

Mais une autre cause agit chez l'halluciné en sens inverse de l'irritabilité de ces centres, c'est le défaut d'attention. Quand l'attention est par hasard fixée sur le stimulus, la réaction est plus rapide; mais quand elle s'égare ailleurs, et c'est le cas le plus fréquent, la réaction est retardée; de là le chiffre élevé de la moyenne du groupe maximum 140,3 au lieu de 125,9 chez l'homme sain, et le chiffre élevé des variations moyennes. Au défaut d'attention, il faut ajouter, comme causes perturbatrices, des hallucinations qui se produisent pendant l'expérimentation. Les auteurs sont amenés, en faisant le commentaire de leurs expériences psycho-métriques, à passer en revue les travaux contemporains sur l'hallucination.

La Revue contient encore un travail de Luciani sur les fonctions du cervelet, et un article de Ranzi et Riva sur la Paranoïa. Nous rendrons compte de ces études intéressantes, quand elles auront paru entièrement.

---

## Archivio di psichiatria, etc.

*Directeur* : Lombroso.

Vol. V, fascicules I à IV, et vol. VI, fascicules I à II.

Lombroso et Cougnet. *La réaction des vaisseaux chez les délinquants et chez les fous* (avec trois tables). — Ce travail apporte une contribution nouvelle à l'étude des caractères physiologiques du *type criminel*. On y trouve des observations sur la rougeur, phénomène rare chez le délinquant, et sur les actions vaso-motrices produites chez le délinquant par des excitations de divers ordre. Lombroso a constaté sur des criminels dont il prenait les tracés sphygmographiques des modifications produites par une excitation douloureuse, ou par la vue d'une pièce d'or, ou d'une photographie de *donna nuda*, ou d'un verre de vin,

ou par un compliment. L'excitation électrique douloureuse ne produit en général aucune réaction, ce qui montre bien la fréquence de l'analgésie chez le criminel. Le vin et les femmes modifient la courbe, l'argent plus encore, et la vanité plus que tout le reste : la réaction est, dans ce dernier cas, plus élevée que la normale. La vanité du délinquant est la plus grande qui existe. La diminution de la sensibilité, et surtout l'abaissement de la sensibilité douloureuse expliqueraient la longévité ordinaire des criminels. Suivent quelques considérations sur cette intéressante question.

Lombroso. *Folie morale et délinquant de naissance.* Le criminaliste italien essaye de démontrer l'identité de la folie morale et du délinquant de naissance par des observations qui ont pour objet : la statistique, le poids, le crâne, la physionomie, l'analgésie, le sens du tact, le tatouage, les réactions vaso-motrices, l'agilité, la sexualité, le sens moral, l'affectivité, l'altruisme, la vanité excessive, l'intelligence, l'astuce, le goût des autobiographies.

Lombroso. *Identité de l'épilepsie, de la folie morale et de la délinquence congénitale.* — Maudsley a remarqué que les individus qui manquent de sens moral sont principalement des épileptiques ou des imbéciles. Kraft-Ebing a dit que la folie morale se rencontre le plus souvent chez des aliénés présentant des symptômes épileptiques. Reprenant la même idée, Lombroso s'efforce de l'appuyer sur un ensemble de preuves cliniques. — Dans la folie morale comme dans l'épilepsie, la stature et le poids du corps sont souvent, chez 13 0/0, supérieurs à la moyenne normale. Voici des chiffres de stature, pour l'épilepsie, par exemple. Stature moyenne: 41 ; inférieure à la moyenne, 43; supérieure, 47. — Dans la folie morale et dans l'épilepsie on note une coïncidence presque générale des anomalies du crâne et des méninges (asymétrie du crâne, exostoses; méninges épaissies, œdémateuses, scléroses, ramollissements, etc.). Viennent ensuite des réflexions sur la physionomie des sujets. Une table représentant les photographies de 221 épileptiques montre la prédominance de certains caractères qu'on retrouve chez le délinquant de naissance : les oreilles en anse, les pommettes saillantes, les rides du front, l'absence de barbe, l'exagération des mâchoires, l'asymétrie faciale, le front bas et fuyant chez les hommes ; les pommettes saillantes, les mâchoires volumineuses, la physionomie virile, les rides, les oreilles en anse, chez les femmes. On observe aussi, dans la folie morale comme dans l'épilepsie, de l'obtusion de la sensibilité, et divers troubles du côté de l'œil. Mais les principaux points de contact se trouvent dans la psychologie de ces deux ordres de sujets.

Alberto Severi. *Le tatouage chez les fous.* — Il est rare, a dit Lombroso, que des fous se tatouent la peau. Leurs tatouages sont presque toujours antérieurs à leur folie. De Paoli a trouvé une proportion de 6, 54 0/0 de fous tatoués. L'auteur ayant examiné 1 137 aliénés a trouvé 46 tatoués. Chose curieuse, sur 1206 femmes aliénées, il n'a pas trouvé un seul tatouage. L'idée directrice de ses études était de chercher s'il existait

quelque rapport entre les symboles du tatouage et la nature du délire; car ce rapport une fois établi pourrait servir le diagnostic. Mais l'auteur a abandonné cette idée *a priori*. Le tatouage est surtout l'expression d'un caractère régional; ainsi, dans les provinces très religieuses, ce sont des symboles religieux qui dominent. Lombroso, dans une note fort intéressante ajoutée à cet article, rapporte qu'un jeune homme de vingt ans, atteint de folie morale, porte des tatouages qui sont toute son histoire : on y voit des bottes, un serpent, *donna nuda*, une tête de Prussien, un porc, une étoile, trois décorations, des inscriptions : mort aux gendarmes! mort aux femmes! deux épées dans les mamelles, etc.

Nous relevons encore dans le même numéro un article de *Pugliese*, sur les nouveaux problèmes de responsabilité pénale. L'auteur examine brièvement les questions soulevées par la suggestion hypnotique, et par la suggestion mentale (Richet), ou la force psychique (Crookes). Plus loin, une curieuse note de *Errera*, où se trouvent discutées, au point de vue mathématique, les expériences de Richet sur la suggestion mentale (voir *Revue philosophique*, décembre 1884). L'auteur, en refaisant tous les calculs de Richet, y a rencontré un grand nombre d'erreurs, et les chiffres nouveaux qu'il donne sont presque tous plus favorables à l'hypothèse de la suggestion mentale défendue par Richet.

Lombroso. *Le mancinisme et le dextrisme tactile chez les individus sains, les fous, les aveugles et les sourds-muets.* — La moyenne normale des individus présente à droite une sensibilité tactile de 1,69, et à gauche, de 1,79. Sur 100 individus, on trouve une égalité du toucher chez 44, le mancinisme (supériorité du côté gauche chez 26, et le dextrisme (supériorité du côté droit) chez 29. En étudiant les criminels, on trouve, à l'inverse, une moyenne de 2,2 à droite et de 2,0 à gauche. La sensibilité est donc plus obtuse à droite qu'à gauche. Sur 100, la parité des deux côtés se trouve chez 54; le mancinisme, chez 27; le dextrisme, chez 18. Ce qui domine dans ces chiffres, c'est d'abord l'obtusion de la sensibilité tactile (2,2 en moyenne au lieu de 1,69; on voit que plus le chiffre est élevé plus la sensibilité est obtuse, car elle se mesure par l'écart des pointes de compas); ce qu'il faut remarquer encore, c'est le mancinisme sensoriel qui est fort fréquent. Parmi les fous (104 individus ont été examinés) on trouve le mancinisme chez 43 0/0, le dextrisme chez 32, 6 0/0, l'égalité chez 24 0/0. A mesure que le mancinisme devient plus fréquent, il se manifeste une plus grande différence entre les deux côtés du corps; c'est là ce que l'auteur appelle la latéralité, véritable phénomène pathologique qui apporte une contribution intéressante à la question de l'indépendance des deux hémisphères. Chez des aveugles, la moyenne à droite est de 1,70, la moyenne à gauche de 1,93; la sensibilité tactile des aveugles est donc inférieure à celle des voyants, malgré le préjugé contraire; on voit aussi que le mancinisme domine chez les aveugles mâles; c'est le dextrisme chez les femmes aveugles. En somme, la fréquence du latéralisme et du mancinisme rapprochent davantage les aveugles des individus anormaux que des normaux. Les

sourds-muets ont une moyenne de 1,94 à droite et de 1,68 à gauche; le mancinisme domine encore.

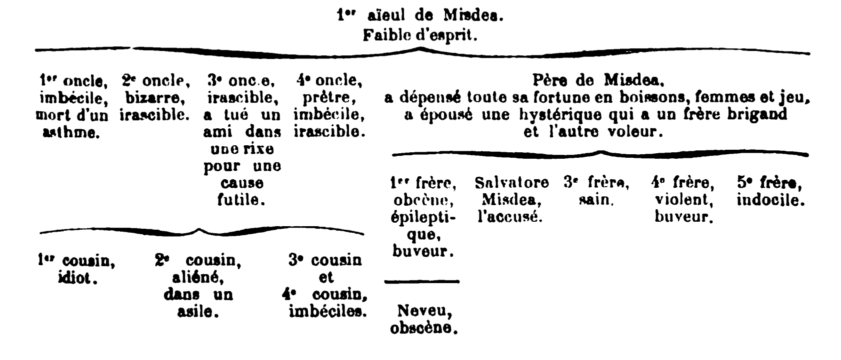
FERRI. *Le sentiment religieux chez les homicides.* — Ce passage détaché du livre sur l'homicide, qui va paraître, nous donne quelques détails curieux sur les croyances religieuses des assassins. Il paraît qu'un grand nombre d'entre eux, selon la remarque déjà ancienne de Lombroso (*Uomo delinquente,* p. 440 et sqq) ont des sentiments religieux assez développés; ce qu'attestent leurs tatouages, dans lesquels les symboles religieux sont très fréquents; leur argot, qui appelle Dieu, « le premier-né », l'âme « la perpétuelle; » l'Église « le salut », etc.; leurs idées superstitieuses qui leur font croire qu'ils se lavent du crime en trempant le doigt dans le sang, et en le suçant, ou en portant pendant une année la même chemise; leurs rosaires, leurs amulettes, et leurs images sacrées qu'ils adorent avec ferveur; leurs habitudes de pratiquer, de fréquenter les églises, de communier souvent, de faire maigre le vendredi, leurs prières à Dieu et aux madones pour demander le secours divin dans la perpétration de leurs crimes, et enfin leur conviction que la confession les absout de toute responsabilité. En somme, très peu d'homicides sont des athées, comme Lacenaire, Lemaire, Mandrin, Lapomeraie. Parmi tous ceux qu'il a examinés, Ferri n'en a trouvé qu'un seul qui ne crût pas en Dieu, et un seul qui fût indifférent à ce sujet. Tous les autres croyaient en Dieu, et la plupart croyaient aussi à l'Église.

BARZILAI, LOMBROSO et BIANCHI. *Misdea.* — L'importance de cette affaire au point de vue médico-légal nous détermine à en donner un compte rendu développé. Salvatore Misdea est le nom d'un soldat qui a tué ses compagnons par une férocité innée, et par haine de tous les Italiens qui ne sont pas Calabrais. La science a été appelée à porter son jugement sur des faits qui sont heureusement rares dans l'histoire de l'humanité. Le 13 avril 1884, dans la soirée, quelques soldats se disputaient dans la caserne. Le caporal Romoroni leur donna l'ordre de se taire, et engagea le caporal Trovato à se retirer dans sa chambre. A ce moment entrait Misdea qui, se tournant vers Romoroni, lui dit : C'est parce que Trovato est Calabrais que vous l'envoyez dehors, » et il le prit par sa tunique. Le soldat Codara voulut s'interposer, il fut repoussé par Misdea qui lui dit : « Ne m'ennuie pas, parce que ce soir il me passe des frissons par la tête, et je suis bon pour répondre à qui voudra se mesurer avec moi, l'un après l'autre. » On retint le bras de Misdea qui, furieux, ajouta ces mots : « Codara, cette nuit, je te couperai la tête. » Cependant le calme se rétablit, et Codara s'éloigne et va s'asseoir sur le lit d'un de ses camarades, où il se met à causer avec d'autres soldats qui se trouvaient là. Tout à coup une détonation retentit, et le soldat Zanoletti tombe à terre en gémissant. C'est Misdea qui vient de saisir un fusil et qui a fait feu. Les coups de fusil recommencent; deux autres soldats sont grièvement blessés. Les vitres de la salle tombent en éclats; les lampes s'éteignent. Au milieu de l'obscurité, les soldats essayent de se sauver, en courant à quatre pattes sous les lits de la chambrée.

Ils arrivent à franchir le mur de la chambrée et se réfugient dans le dortoir des sous-officiers, dont ils étayent la porte sans serrure avec des fusils et un manche à balai. Bientôt Misdea arrive en criant, et cherche à enfoncer cette porte. N'y parvenant pas, il tire un coup de fusil dont le projectile traverse la porte, et blesse mortellement Romoroni dans l'aine. Quelques-uns des soldats se cachent derrière les lits après avoir éteint la lumière, d'autres sautent dans la cour. Misdea entre, tire des coups de fusil dans l'obscurité, puis se mettant à la poursuite de nouveaux soldats, il se précipite vers les latrines, où plusieurs soldats s'étaient réfugiés. Il donne l'ordre aux soldats siciliens et calabrais de sortir un à un. A cette injonction, trois soldats se jettent dans la fosse. Misdea tue à coups de fusil Cari, Ferrito et Cicarelli. D'autres soldats, en voulant fuir, tombent dans une cour et se tuent. Le fou furieux continue encore ses massacres jusqu'au moment où un trompette, Cicarelli, se glissa sous les lits et se précipita à l'improviste sur Misdea, et commença avec lui une lutte corps à corps. Des soldats accourent alors et parvinrent, à grand'peine, à lier ce forcené qui menaçait encore.

Transporté dans un cachot, Misdea fut soumis à l'examen prolongé des experts. Lombroso et Bianchi nous donnent le résultat de leurs recherches. C'est un individu astucieux, soupçonneux, ayant à un haut degré la vanité du mal.

La tête est difforme et asymétrique. Le front est bas, mal conformé, très étroit dans la région temporale, très large au-dessus. La moitié droite de la tête est plus développée que la moitié gauche. L'examen montra en outre qu'on avait affaire à un épileptique ; les principaux signes de l'épilepsie étaient l'hérédité, l'asymétrie faciale, des vertiges, la nature irritable et sauvage de son caractère, parfois un véritable accès épileptique, etc. La généalogie est des plus curieuses ; voici quelle est sa famille. On a trouvé rarement un type aussi marqué d'hérédité morbide.




Malgré les rapports des médecins aliénistes, qui concluaient à l'irresponsabilité, Misdea fut condamné à mort et fusillé.

# SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE[1]

## I. — INFLUENCE DE LA DURÉE DE L'EXPECTATION SUR LE TEMPS DE RÉACTION DES SENSATIONS VISUELLES.

PAR H. BEAUNIS.

L'expérience est disposée de façon que deux impressions visuelles se succèdent après un intervalle de temps qu'on peut faire varier à volonté. La première impression avertit l'expérimentateur que la deuxième impression va arriver au bout d'un certain temps, qui, du reste, lui est inconnu d'avance. Cet intervalle compris entre la première et la seconde impression visuelle est ce que j'appelle *temps d'expectation*. La deuxième impression est signalée par un mouvement qui s'inscrit à la façon ordinaire sur un cylindre enregistreur, ainsi que les autres phases de l'expérience. L'intervalle entre le moment de la deuxième impression visuelle et le mouvement qui sert de signal constitue le *temps de réaction*. Quelle est l'influence de la durée du temps d'expectation sur la durée du temps de réaction ? [2]

Mes expériences, faites dans l'été de 1883, ont porté sur 34 étudiants en médecine, sur 2 personnes d'âge moyen et sur moi-même. Les étudiants et les deux autres personnes étaient peu habitués à ce genre d'expériences, aussi le chiffre des expériences nulles a-t-il été, chez eux, assez considérable, 42 pour 100, tandis que pour moi la proportion des expériences nulles n'a été que de 17 pour 100. Le total des expériences a été de 275 pour les étudiants (dans lesquels je comprends les deux autres individus) et de 328 pour moi-même (âge, cinquante-trois ans).

J'ai considéré les expériences comme nulles dans les quatre cas suivants :

1° *Le mouvement-signal ne se produisait pas.* — La proportion des cas nuls dus à cette cause a été de 1,8 0/0 pour les étudiants, de 1,5 0/0 pour moi-même.

2° *Le mouvement-signal se produisait avant la deuxième impression visuelle.* — Le fait a été signalé déjà par tous les auteurs qui se sont

1. Séance du 29 juin et du 27 juillet 1885.
2. Les détails du dispositif expérimental seront donnés dans un travail ultérieur sur ce sujet.

…fenêtre pour me voir sortir, elle ne m'aperçut pas. …ce qui ne laissa pas de l'étonner à cette époque …is un habillement d'été (c'était celui-là même que …je lui avais fait la suggestion).

…re observer que j'étais à Paris à cette date et que …té chez elle le 1er janvier, elle persista à soutenir …aujourd'hui encore, *malgré mes affirmations*, elle …me suis présenté chez elle.

…rs d'intervalle, la suggestion que j'avais faite s'est …s petits détails. Pour ma part, je ne mets pas en …tions ne puissent réussir après un temps beaucoup …même après plusieurs années.

---

## … L'HALLUCINATION AVEC L'ÉTAT MENTAL.

…Note de M. Charles Richet.

…quelque temps dans quelques journaux américains, …s récits d'une fantaisie tout à fait extraordinaire sur …fantômes, les revenants. Ces histoires sont racon-…luxe de détails, et il ne paraîtra pas déplacé ici …ue souci.

…s se présentent, et nous ne voyons guère qu'on puisse …res. On peut supposer : 1° que ce sont des récits …u'il s'agit d'apparitions véritables; 3° qu'il s'agit d'hal-…réalité objective.

…hypothèse est la plus simple; mais elle n'est guère …ne refuse à admettre que des personnes distinguées, …situation scientifique et sociale tout à fait supérieure, …qui paraît en dehors de tout soupçon, se soient concer-…s parts pour raconter des faits mensongers et débiter …e des impostures sans aucun profit. Les nombreux récits …t donnés viennent de divers côtés; et il me semble …e les attribuer qu'à des fourbes; peut-être s'en trouve …nombre; mais à moins de tomber dans une évidente exa-…scepticisme, on ne peut supposer qu'il n'y ait là que des

…le hypothèse est celle d'apparitions véritables, c'est-à-dire …s existant réellement; il s'agirait d'une forme quelconque de …forme jusque à présent inconnue, et ayant une réalité objec-…, quoiqu'il soit nécessaire d'être toujours très prudent dans …on, aucune démonstration vraiment scientifique n'a pu être …e cette réalité des apparitions. Il faudrait absolument constater …ion sur les objets inanimés, par exemple une impression pho-



quée. A certains jours, et sans cause bien appréciable, ils sont plus grands qu'à d'autres.

4° *Influences qui agissent sur la durée du temps de réaction pris dans ces conditions.*

Chez quelques individus on remarque une très grande lenteur des réactions. Ainsi, sur les 36 étudiants expérimentés, il en était deux chez lesquels le temps de réaction donnait presque toujours un chiffre trop fort et dépassant 25 centièmes de seconde. Au contraire, chez tous leurs camarades il y avait plutôt une tendance à une diminution du temps de réaction et à un chiffre trop faible, comme on peut le voir d'après ce que j'ai dit des expériences nulles. Chez ces deux étudiants, il m'a été impossible de rattacher cette lenteur des réactions à une disposition individuelle quelconque.

L'état de santé a une influence considérable sur le temps de réaction. Je citerai comme exemple une série d'expériences faites sur moi-même le 24 juillet. Sans être indisposé, j'étais cependant mal à mon aise. Dans une première série d'expériences faites le matin, le temps d'expectation étant de 182 centièmes de seconde, trois fois le mouvement-signal se fit *avant* la deuxième impression visuelle; les quatorze autres fois le le temps de réaction fut en moyenne de 37 centièmes de seconde (minimum, 34;. maximum, 42). Jamais dans aucune autre expérience, ce minimum de 34 n'avait été atteint.

L'après-midi du même jour une nouvelle série d'expériences me donna : minimum, 15; maximum, 29, 5. L'influence retardatrice existait donc encore, mais diminuée. Deux heures plus tard, j'obtins, dans une dernière série d'expériences, les chiffres suivants : minimum, 11; maximum, 21. Il y avait donc retour à l'état normal.

## II. — SUGGESTION A 172 JOURS D'INTERVALLE.

Le 14 juillet 1884, l'après-midi, après avoir mis Mlle A... E... en état de sommeil hypnotique, je lui fais la suggestion suivante (je transcris la note prise sur mon cahier d'observations) :

« Le 1er janvier 1885, à dix heures du matin, vous me verrez; je viendrai vous souhaiter la bonne année; puis après vous l'avoir souhaitée, je disparaîtrai. »

Le 1er janvier 1885 j'étais à Paris. (Mlle A... E... habite Nancy). Je n'avais parlé à personne de cette suggestion.

Voici ce que le jour même elle raconta à une de ses amies, et ce qu'elle me dit plus tard, ainsi qu'au Dr Liébault et à d'autres personnes. Le 1er janvier, à dix heures du matin, elle se trouvait dans sa chambre quand elle entendit frapper à sa porte. Après avoir dit : « ouvrez », elle me vit entrer à sa grande surprise et lui souhaiter de vive voix la bonne année. Je repartis presque aussitôt et, quoiqu'elle

se mit de suite à la fenêtre pour me voir sortir, elle ne m'aperçut pas. Elle remarqua aussi, ce qui ne laissa pas de l'étonner à cette époque de l'année, que j'avais un habillement d'été (c'était celui-là même que je portais le jour où je lui avais fait la suggestion).

On eut beau lui faire observer que j'étais à Paris à cette date et que je ne pouvais avoir été chez elle le 1er janvier, elle persista à soutenir qu'elle m'avait vu, et aujourd'hui encore, *malgré mes affirmations*, elle est convaincue que je me suis présenté chez elle.

Ainsi, après 172 jours d'intervalle, la suggestion que j'avais faite s'est réalisée dans ses plus petits détails. Pour ma part, je ne mets pas en doute que les suggestions ne puissent réussir après un temps beaucoup plus long et peut-être même après plusieurs années.

---

## DES RAPPORTS DE L'HALLUCINATION AVEC L'ÉTAT MENTAL.

Note de M. Charles Richet.

On trouve depuis quelque temps dans quelques journaux américains, anglais et russes des récits d'une fantaisie tout à fait extraordinaire sur les apparitions, les fantômes, les revenants. Ces histoires sont racontées avec un grand luxe de détails, et il ne paraîtra pas déplacé ici d'en prendre quelque souci.

Trois hypothèses se présentent, et nous ne voyons guère qu'on puisse en formuler d'autres. On peut supposer : 1° que ce sont des récits mensongers; 2° qu'il s'agit d'apparitions véritables; 3° qu'il s'agit d'hallucinations sans réalité objective.

La première hypothèse est la plus simple; mais elle n'est guère admissible. Je me refuse à admettre que des personnes distinguées, occupant une situation scientifique et sociale tout à fait supérieure, d'une moralité qui paraît en dehors de tout soupçon, se soient concertées de toutes parts pour raconter des faits mensongers et débiter avec assurance des impostures sans aucun profit. Les nombreux récits qui nous sont donnés viennent de divers côtés; et il me semble absurde de ne les attribuer qu'à des fourbes; peut-être s'en trouve t-il dans le nombre; mais à moins de tomber dans une évidente exagération de scepticisme, on ne peut supposer qu'il n'y ait là que des mensonges.

La seconde hypothèse est celle d'apparitions véritables, c'est-à-dire de fantômes existant réellement; il s'agirait d'une forme quelconque de la matière, forme jusque à présent inconnue, et ayant une réalité objective. Mais, quoiqu'il soit nécessaire d'être toujours très prudent dans la négation, aucune démonstration vraiment scientifique n'a pu être donnée de cette réalité des apparitions. Il faudrait absolument constater une action sur les objets inanimés, par exemple une impression pho-

tographique ou un déplacement d'objet matériel constaté par plusieurs personnes dans des conditions scientifiques irréprochables.

Il n'est même pas suffisant que la soi-disant apparition ait été vue par plusieurs personnes. En effet, certains états d'esprit sont contagieux, pour ainsi dire, et se communiquent avec une intensité étonnante; on a décrit des cas de folie à deux. Il n'y a donc rien d'invraisemblable à admettre des cas d'hallucination à deux.

En fin de compte, la seule démonstration irréfutable d'une apparition serait soit l'impression photographique, soit le déplacement d'objets matériels. Or, jusqu'ici, cette preuve n'a pas été donnée, et nous l'attendons, avant d'affirmer quoi que ce soit sur la réalité des ombres.

Il ne reste donc que la troisième hypothèse, — et celle-là nous paraît extrêmement probable, — c'est qu'il s'agit d'hallucinations.

Les aliénistes admettent, en général, que l'hallucination ne se présente pas chez des gens qui ne sont ni aliénés ni prêts à l'être. Mais cette opinion nous paraît beaucoup trop absolue. Au contraire nous connaissons nombre de cas où l'intégrité de l'intelligence était incontestable et où, cependant, il y a eu hallucination.

Un de nos confrères pourra donner à cet égard des indications très intéressantes; et ce que je rapporte ici n'est en quelque sorte que l'avant propos de ses observations remarquables.

Je pourrais citer aussi un certain nombre de cas inédits :

Un peintre ayant perdu sa belle-sœur dont il était fort épris, l'a, pendant quelques jours, vue fréquemment à côté de lui, sous une forme réelle, absolument comme si elle était vivante.

Un académicien,que je ne désigne pas autrement; âgé, presque aveugle, mais ayant la pleine possession de lui-même et de ses facultés, voit des personnages divers venir auprès de lui, s'asseoir à ses côtés et passer devant ses yeux. Il se rend parfaitement compte qu'il ne s'agit là que de visions sans réalité extérieure.

Une jeune femme de ma famille a eu, étant âgée de dix ans, au moment de la mort de son père, l'hallucination de l'ombre de son père.

Un littérateur russe, d'une intelligence tout à fait remarquable, m'a raconté avec détails une hallucination qu'il a eue à deux reprises différentes à un jour de distance. Quoiqu'il ne soit pas convaincu qu'il s'agissait là, non d'une apparition, mais d'une hallucination, il n'y a pas de doute à cet égard; car il était seul, et la soi disant apparition n'a eu aucune action sur des objets matériels.

Ces exemples sommairement racontés et pour lesquels il faudrait entrer assurément dans de plus grands détails, n'ont d'autre intérêt que celui d'émaner de personnes dont la bonne foi est incontestable et dont l'intelligence est tout à fait intacte. Certes, nos confrères de la Société psychologique, en cherchant bien, trouveraient pareils exemples autour d'eux, et cette recherche ne serait pas sans intérêt.

En effet, si le plus souvent l'hallucination — et j'entends par là l'hallucination complète de la vue, de l'ouïe et du toucher — ne se rencontre

que chez les aliénés, il n'y a rien d'invraisemblable à admettre par exception ce phénomène psychique chez des individus absolument normaux. Comme l'ont fait remarquer les auteurs classiques, il y a, entre l'image mentale et l'hallucination complète, toute une série de transitions graduelles, et la limite entre l'image mentale très forte et l'hallucination très vague n'est pas possible à tracer.

Si je pouvais donner mon propre exemple, — et cela est excusable quand il s'agit de psychologie, — je dirais que souvent les impressions fortes de la journée me reparaissent dans le silence et l'ombre de la nuit, à l'état d'images, quand je ferme les yeux avant de m'endormir. Ainsi, quand j'ai été à la chasse, je vois le soir, en fermant les yeux, des lièvres qui courent dans la plaine. Ayant étudié les microbes des poissons pendant toute une journée, je voyais, en fermant les yeux, le champ du microscope bien éclairé avec des bacilles au milieu. Pour avoir fondu du chlorure de sodium dans un creuset, ayant souvent regardé dans l'intérieur du fourneau, je voyais le soir, en fermant les yeux, des flammes entourant le creuset. Une ou deux fois, ayant assisté dans la journée à des cérémonies religieuses funéraires, j'entendais distinctement le chant des orgues, etc.

Ces faits, quoiqu'étant bien connus, sont bons à rappeler, car ils établissent la transition entre l'état normal et l'hallucination proprement dite. Que l'image soit un peu plus intense, et l'hallucination sera véritable; qu'elle soit plus intense encore, et il y aura hallucination complète.

Si donc on parvient à démontrer qu'à l'état normal, chez des intelligences irréprochables, il y a parfois hallucination complète, on aura donné l'explication la plus vraisemblable des apparitions, et on aura réduit à néant les histoires d'apparitions et de fantômes qui se trouvent dans des recueils scientifiques [1].

1. Voy. sur cette question de l'hallucination à l'état normal les ouvrages classiques de Brière de Boismont, de Baillarger, de Taine — et un intéressant ouvrage de M. H. Clarke, *Visions*, Boston, 1878.

---



## LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Thiaucourt. *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques.* In-8, Paris, Hachette.

F. Bouillier. *Le plaisir et la douleur.* 3e édition, in-12, Paris, Hachette

Ogereau. *Essai sur le système philosophique des Stoïciens.* In-8, Paris, Alcan.

Th. Funck-Brentano. *Les principes de la découverte.* In-8, Paris, Plon.

Marique. *Recherches expérimentales sur le mécanisme du fonctionnement des centres psycho-moteurs du cerveau.* In-8, Bruxelles, Mayolez.

H. Faye. *Sur l'origine du monde : Théories cosmogoniques des anciens et des modernes.* In-8, Paris, Gauthier-Villars.

Adam. *Essai sur le jugement esthétique.* In-8. Paris, Hachette.

Saltio. *The Philosophy of Disenchantment.* 2 vol. in-8, Boston, Houghton.

Maltese. *Cielo : proposta di una riforma scientifica.* In-12, Vittoria, Velardi.

Bonvecchiato. *Leopardi e la filosofia del amore.* In-8, Venezia, Fontana (broch.).

G. Fano. *Sui movimenti riflessi dei vasi sanguigni nell'uomo : ricerche sperimentale.* In-8, Genova.

G. Fano. *Sul nodo deambulatorio bulbare : richerche sperimentali.* In-8, Genova.

N. Grote. *Zadatchi philosophii v sviazi s outcheniem Djordano Bruno.* In-8, Odessa.

---

**E. del Pazzo di Mombello.** Un capitolo di psicofisiologia, in-12. Foligno. Scariglia. Sous ce titre, l'auteur, professeur de physique expérimentale à l'Université de Pérouse, a publié sept conférences consacrées à l'hypnotisme, au somnambulisme, à la suggestion, etc. Il s'est placé surtout au point de vue des applications légales, en faisant remarquer que cette question, avec celle des impulsions irrésistibles, s'impose de plus en plus chaque jour dans la pratique. Ce petit volume est précédé d'une bibliographie très complète du sujet.

---

**Ardigò.** Opere filosofiche : tome III, in-8°. Padova, Derghi. Ce volume contient, outre la *Morale dei positivisti* dont nous avons rendu longuement compte, lors de sa publication, des articles ou essais parus dans divers recueils : *Relatività della logica umana. La Coscienza vecchia e le idee nuove, Empirismo e Scienza.*

---

*Le Propriétaire-Gérant :* Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois

# SENSATION ET MOUVEMENT

L'impossibilité, dit Bain [1], d'estimer avec précision la quantité est, dans toutes les branches de la science, une défectuosité sérieuse; elle empêche de faire de cette branche une science exacte. Il faut bien reconnaître que la psychologie est une des sciences dans lesquelles la notion de quantité est le plus difficile à acquérir, même approximativement. Cette difficulté me fera pardonner, j'espère, les imperfections de la tentative que j'ai faite en essayant de montrer, dans une série de communications à la Société de Biologie [2] et à la Société de Psychologie physiologique [3], que les excitations périphériques et les phénomènes psychiques qui en sont la conséquence s'accompagnent de manifestations motrices que l'on peut mettre en évidence même par des procédés grossiers, lorsqu'on se place dans des conditions favorables d'expérimentation. Quelques observations dans lesquelles il a été possible de mesurer à la fois l'excitation et la force produite semblent apporter la démonstration matérielle d'un certain nombre d'idées théoriques émises par les psychologistes modernes; elles m'ont paru dignes d'être groupées et condensées.

## I

Le naturaliste Péron avait, dès 1800-1804, constaté que les indigènes de la Nouvelle-Hollande et les Malais de l'île Timor, offraient une puissance d'effort musculaire beaucoup moindre que celle des marins français qui purent leur être comparés. M. Manouvrier [4] a fait la même remarque sur la plupart des sauvages exhibés au jardin zoologique d'Acclimatation ; et nous avons pu voir aussi que sur un certain nombre de nègres, l'énergie de l'effort de pression mesurée au dynamomètre manuel est moindre que chez la moyenne des Européens.

1. Bain, *Les émotions et la volonté*, trad. franç., p. 23.
2. *Comptes rendus de la Société de biologie*, 1885, pages 223, 242, 253, 270, 285, 316, 348, 362, 413, 416, 426, 437, 496.
3. 27 avril 1885.
4. Manouvrier, *La fonction psycho-motrice* (*Revue philosophique*, 1884, juin, p. 645).

D'autre part, Broca avait entrepris, dans les dernières années de sa vie, des recherches dont nous n'avons pas retrouvé la trace dans ses publications; mais qui, nous devons le dire, ont été le point de départ de nos propres études. Il s'agissait de rechercher l'état des forces constaté à la main, au moyen du dynamomètre de Régnier, chez des sujets appartenant à différentes classes de la société. Le résultat de ces recherches nous montre que la pression produite par l'effort de flexion des doigts est moins forte chez les ouvriers dont la profession est exclusivement manuelle que chez les ouvriers d'art, qui dépensent moins de force musculaire, mais dont l'intelligence est plus en jeu; et enfin elle est plus considérable encore chez les sujets adonnés aux professions libérales, dans les mêmes conditions d'âge. L'influence de la taille semble peu considérable. Un certain nombre d'observations sur les femmes nous permettent de reconnaître que, chez elles aussi, la plus grande énergie de l'effort momentané coïncide avec la plus grande activité des fonctions intellectuelles.

M. Manouvrier [1] a fait des recherches dynamométriques sur des sujets qu'il a choisis parmi ceux qui n'exercent point professionnellement leurs muscles, et il pense que l'énergie de la contraction musculaire pourrait être mise en rapport avec le volume du cerveau; mais la preuve n'est pas faite.

Quoi qu'il en soit, il nous semble que des observations qui précèdent on est en droit de tirer cette conclusion que *l'énergie de l'effort momentané est en rapport avec l'exercice habituel des fonctions intellectuelles*.

Toutefois on peut objecter qu'il est impossible d'établir quel rôle l'alimentation et l'hygiène individuelle jouent dans la production de ces différences d'énergie du mouvement volontaire; sans compter qu'en ces matières il est imprudent de tirer des conclusions trop formelles de statistiques toujours insuffisantes : c'est une réserve que nous avons faite expressément dès le début de nos recherches. Il importait donc d'apporter de nouveaux faits pour mettre hors de doute l'influence du travail intellectuel.

## II

C'est une notion vulgaire qui, sous l'influence de certains états physiologiques comme la colère, ou d'états pathologiques comme l'excitation maniaque, les efforts musculaires, acquièrent une énergie inusitée; mais cette exagération n'a jamais été régulièrement pesée. Dans ses

1. L. Manouvrier, *Note sur la force des muscles fléchisseurs des doigts chez l'homme et chez la femme, et comparaison du poids de l'encéphale à divers termes anatomiques et physiologiques* (*Assoc. franç. pour l'avancement des sciences*. La Rochelle, 1882, p. 605).



études de dynamométrie, M. Manouvrier avait déjà noté que le seul fait d'expérimenter en public exagère l'énergie du mouvement : rien n'est plus exact; et on peut ajouter que l'expérience faite en présence d'un sujet de l'autre sexe l'exalte souvent encore. Ce pouvoir excito-moteur est, autant que j'en ai pu juger, proportionnel à l'excitation génésique : il mériterait d'être étudié en détail au point de vue de son action élective.

Ces faits sont sans doute intéressants, mais ils sont insuffisants pour établir le rôle de l'action psychique que nous pouvons mettre en évidence par un autre procédé.

Il faut remarquer tout d'abord que sur le même sujet on obtient à peu près constamment le même résultat avec le même instrument, il semble que l'exercice influe peu ; c'est une observation que font MM. Manouvrier et Dignat, et qui, en somme, est assez juste : depuis cinq ans, j'ai fait sur moi-même plusieurs milliers d'explorations par séries séparées d'intervalles de plusieurs mois, et je n'ai noté que des accroissements très peu marqués et lents. C'est un point qui méritait d'être établi avant d'apprécier les différences journalières provoquées par les influences que nous nous proposons d'étudier.

Sous l'influence du travail intellectuel la force dynamométrique augmente et dans des proportions d'un sixième, d'un cinquième, d'un quart même, suivant le genre de travail, suivant que l'attention a été fixée d'une façon plus ou moins soutenue. Dans un bon nombre d'explorations j'ai noté une tendance à l'égalisation entre les deux mains, c'est à-dire que la main gauche, qui est plus faible que la droite de 10 kil. environ, gagne souvent plus que la droite sous l'influence de l'excitation psychique provoquée par le travail intellectuel. Cette exagération de l'énergie est, du reste, momentanée; elle cesse en général quelques minutes après la cessation de l'excitation qui l'a provoquée. Ces expériences qui montrent que *l'exercice momentané de l'intelligence provoque une exagération momentanée de l'énergie des mouvements volontaires* viennent à l'appui de notre première conclusion, et elle nous rend compte de ce fait déjà observé que les explorations dynamométriques faites le matin après le repos, donnent en général une pesée moindre que celles qui sont faites plus tard, quand les fonctions psychiques se sont déjà exercées.

Pour apprécier la valeur dynamogène des fonctions psychiques, il faut étudier exclusivement des opérations intellectuelles qui s'accompagnent du moins de mouvement possible, comme écouter un discours, lire, etc.; car l'exercice de la parole et de l'écriture fait intervenir un élément nouveau.

## III

Ce n'est pas en effet seulement sous l'influence d'un effort intellectue que la force dynamométrique augmente; certaines *excitations du sens*

*musculaire*, l'exercice d'un membre autre que celui qu'il s'agit d'explorer peuvent produire un effet analogue quoique moins intense. Si, par exemple, on fait avec un pied sur une pédale les mouvements nécessaires pour mettre en marche une roue, on constate qu'après un très petit nombre de tours la force dynamométrique de la main correspondante, puis de l'autre, a augmenté d'un sixième, ou d'un cinquième ou plus. L'exercice de la parole peut produire les mêmes effets, en conséquence des mouvements qu'il nécessite. L'excitation psychique provoquée par l'exercice de la parole est du reste nette chez certains névropathes qui se grisent en parlant; aussi voyons-nous que les manifestations psychiques les plus excito-motrices sont celles qui

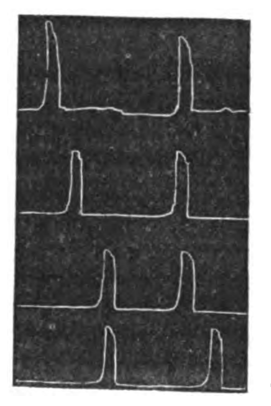



Fig. 1. — *a*, contractions normales de la main droite chez un sujet sain; *b*, contractions sous l'influence du musc; *c*, contractions pendant que le sujet compte à haute voix; *d*, contractures pendant que le sujet compte à haute voix et fait mouvoir son membre inférieur droit.

s'accompagnent de signes phonétiques, de signes écrits, ou de mouvements mimiques.

Un dynamographe, constitué par un dynamomètre de Duchenne de Boulogne adopté par M. Verdin nous a permis d'enregistrer ces phénomènes; ils sont représentés sur la figure 1, qui, comme les suivantes, est une reproduction photographique de nos tracés.

Si l'exercice de la parole est capable de déterminer une exagération de la force dynamométrique très prédominante du côté droit, une action inverse peut être mise en lumière dans le cas d'aphasie motrice provoquée par suggestion. Si, en effet, sur une aphasique de ce genre, nous pratiquons des mouvements passifs de tous les segments du membre supérieur droit, nous constatons que, au bout d'un instant, l'exercice de la parole redevient possible pour cesser sitôt que les mouvements du bras cessent; le même résultat est obtenu si le sujet fait des mouvements actifs du bras droit. Cette observation qui peut peut-être être utilisée pour le traitement de certaines aphasies hystériques, montre bien l'influence excitatrice des mouvements du bras

sur les mouvements adaptés de la langue et sur les organes des signes. Elle peut aussi rendre compte de la persistance de la mimique des membres qui, la plupart du temps sans signification, est moins un adjuvant qu'un excitant de la fonction du langage. Et enfin elle indique que la prédominance fonctionnelle du membre supérieur droit, qui a son centre moteur dans l'hémisphère gauche du cerveau et la localisation de la fonction du langage à gauche, n'est pas une simple coïncidence; mais qu'il y a entre ces deux faits une relation de cause à effet. C'est parce qu'il s'est servi d'une manière prédominante de son bras droit, pendant une longue suite de générations, que l'homme parle avec son cerveau gauche.

Les expériences et les observations qui précèdent montrent que l'excitation psychique en général se traduit par une exagération de l'énergie motrice appréciable au dynamomètre, lorsqu'on se place dans certaines conditions favorables d'expérimentation. Il ressort en outre de nos expériences sur les mouvements passifs que certaines excitations périphériques portant sur le sens musculaire ont une action analogue, mais qui, au lieu d'être générale était plus ou moins limitée suivant que l'excitation a été plus ou moins limitée elle-même et plus ou moins forte.

D'autre part, si pendant une ou deux minutes, on fait, avec la main qu'il s'agit d'éprouver, une série de mouvements de flexion à vide, le dynamomètre trahit bientôt une augmentation de la force de pression.

Cette observation concorde bien avec la remarque faite par la plupart des expérimentateurs qui se sont occupé de dynamométrie, à savoir que la seconde pression est, en général, plus forte que la première; la première pression a pour effet de renforcer la représentation mentale du mouvement. L'habitude instinctive de s'étirer les membres a pour but de réveiller le sens musculaire et joue le même rôle.

Ces observations nous montrent que lorsqu'un membre est mis en action, le mouvement qu'il soit volontaire (*actif*) ou provoqué (*passif*), détermine sur le centre moteur cérébral de ce membre une action dynamogène qui s'étend aux centres voisins. Chez certains individus peu sensibles aux excitations intellectuelles, on peut exagérer l'énergie de la pression manuelle en leur faisant faire un exercice violent de tout le corps.

Il est légitime de soupçonner que la paralysie du même centre est susceptible de développer une action inhibitoire corrélative; on comprendrait ainsi comment, même en l'absence de dégénération descendante bilatérale, « toute lésion destructive des régions motrices du cerveau produit un affaiblissement musculaire dans les quatre membres [1] »; M. Brown-Séquard a déjà fait valoir cette interprétation à plusieurs reprises devant la Société de Biologie.

1. Pitres, *Note sur l'état des forces chez les hémiplégiques* (*Arch. de Neurologie*, 1882, t. IV, p. 40).



On remarquera que les mouvements passifs provoquent exactement la même excitation motrice que nous venons de signaler à la suite des mouvements actifs; l'excitation paraît même quelquefois plus intense. Sur des sujets sains les mouvements passifs de flexion des doigts peuvent augmenter l'énergie de la pression de plus d'un quart. Ce résultat acquiert une importance considérable si on le rapproche du fait suivant :

L'histoire des épidémies spasmodiques nous montre que chez les névropathes plus sensibles d'une manière générale à tous les agents dynamogènes et inhibitoires, la seule vue d'un mouvement rhythmique provoque l'exécution de ce mouvement. Ce phénomène d'*induction psycho-motrice* peut se montrer à l'état sporadique, comme M. Ch. Richet en a sgnalé un exemple. Si, prenant un sujet de ce genre, nous les prions de regarder avec attention les mouvements de flexion que nous faisons avec notre main; au bout de quelques minutes, il déclare qu'il a

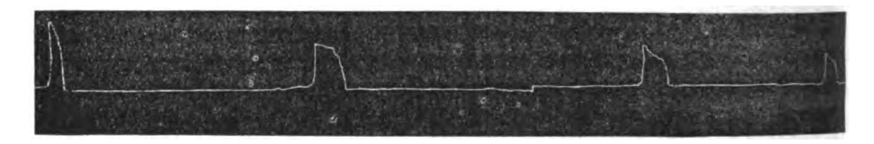


Fig. 2. — Représentation graphique du phénomène de l'*induction psychomotrice*. (Le tracé se lit de gauche à droite.)

la sensation que le même mouvement se fait dans sa propre main, bien qu'elle soit complètement immobile; et au bout de quelques instants en effet sa main commence à exécuter irrésistiblement des mouvements rhythmiques de flexion. Or, si au lieu de laisser l'expérience en arriver à ce point, on l'arrête au moment où le sujet commence à avoir la sensation du mouvement qui ne se fait pas encore, au moment où le mouvement est à l'état naissant, en lui plaçant un dynamomètre dans la main, on constate que l'énergie de la pression a augmenté d'un tiers ou de la moitié.

La figure 2 montre des contractions qui deviennent plus énergiques en allant de gauche à droite, c'est-à-dire à mesure que la représentation mentale du mouvement devient plus intense. On remarquera en outre que la contraction est modifiée dans sa forme; c'est un fait sur lequel nous aurons à revenir.

Ces faits nous paraissent propres à montrer que l'*énergie d'un mouvement est en rapport avec l'intensité de la représentation mentale de ce même mouvement*. Cette déduction est en rapport avec l'idée admise par les psychologues, que l'idée du mouvement c'est déjà le mouvement qui commence. Elle a pour corollaire que toutes les fois que l'idée est suffisamment intense, l'action la suit nécessairement. C'est là une notion bien importante pour l'intelligence des impulsions irrésistibles, où l'acte devient la conséquence inévitable de la persistance de

l'idée. D'autre part, on est en droit de dire qu'une idée n'existe effectivement que lorsqu'elle est suivie d'un acte qui est la seule preuve de l'intensité suffisante, ou au moins qu'il faut distinguer les idées faibles ou statiques, non suivies d'actes, et les idées fortes ou dynamiques, avec impulsion irrésistible à l'action.

L'induction psycho-motrice joue un rôle considérable dans la contagion des émotions et des sentiments. La vue d'un mouvement invite, disons-nous, à la reproduction de ce mouvement : or les expressions de la physionomie, qui traduisent les émotions, sont susceptibles de se reproduire de la même manière en dehors de tout état de conscience. D'autre part, c'est un point mis en lumière par Braid, par MM. Charcot et Richer, etc., que l'attitude et l'expression suggèrent l'idée ou l'émotion correspondante. Si on peut lire sur son visage la pensée de son interlocuteur, c'est qu'en le regardant on prend inconsciemment son expression, et l'idée se présente en conséquence; la lecture directe ne se fait que lorsque l'expression est forcée. On a cité un diplomate qui avait l'habitude d'imiter la mimique des gens qu'il voulait deviner.

L'induction réciproque multiplie l'émotion; c'est ce qu'on voit souvent dans les assemblées. L'expression du plaisir, peinte sur un autre visage, augmente notre propre plaisir; d'où il résulte que l'on a intérêt à provoquer le plaisir de l'autre pour augmenter le sien. L'origine égoïste de l'altruisme peut s'expliquer ainsi physiologiquement; et les considérations qui précèdent font soupçonner que si, comme l'a dit Littré [1], l'altruisme est en corrélation avec la sexualité, c'est par un procédé différent de celui qu'il indique.

Cette nécessité qui s'impose à la longue de reproduire le mouvement que l'on voit faire, de prendre l'expression des personnes avec lesquelles on a l'habitude de vivre peut peut-être rendre compte de la ressemblance qu'on observe quelquefois chez des époux qui ont vécu longtemps ensemble. Elle explique la contagion de l'accent, de certains spasmes, comme le bâillement, etc.

L'exagération de la puissance d'un mouvement sous l'influence de la vue de ce mouvement nous fait, avons-nous dit, comprendre comment la simple représentation mentale du mouvement peut aussi en exagérer l'intensité; mais plus faiblement, puisque le souvenir ne peut donner qu'un renouvellement atténué de la sensation. Toutefois cette exagération peut se démontrer, se peser, et elle est très importante à connaître lorsqu'on se livre aux recherches qui nous occupent.

Lorsque le sujet est prévenu qu'on va lui demander de faire un mouvement de pression, cet *effort préparé* est beaucoup plus énergique que l'effort fait *au commandement*.

Ce résultat est tout à fait en rapport avec les faits connus et relatifs à l'étude des sensations, qui nous montrent que l'attention diminue le

1. Littré, *Les origines organiques de la morale* (*Revue de philosophie positive* 1870, t. VI).



temps de réaction. Les psychologues ont étendu la proposition en disant que l'idée du mouvement, c'est le mouvement qui commence. Nous avons donné antérieurement la démonstration expérimentale de la légitimité de cette proposition. Nos expériences précédemment rapportées et celles-ci montrent, en outre, que *l'attention exagère la puissance* du mouvement. Sur le sujet que nous avons souvent pris pour type, à cause du grossissement des phénomènes, jamais la pression manuelle au commandement ne dépasse 25 ou 26; sous l'influence de l'attention prolongée elle peut atteindre 40. C'est, du reste, un fait qui avait été signalé depuis longtemps, mais sans avoir été bien compris. Fechner a observé que l'attention s'accompagne d'une certaine tension des muscles. A la séance qui a suivi la communication du résumé de mes expériences à la Société de psychologie physiologique, M. P. Janet a rappelé un fait raconté par Rey Régis dans un ouvrage qui date de 1789, et ayant trait à un malade qui ne pouvait faire certains mouvements avec sa main

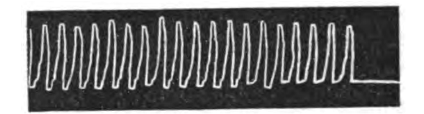


Fig. 3. — Premier *effort au commandement*, phénomène de la *mise en train* sur un sujet normal. (Le tracé se lit de gauche à droite.)

que lorsqu'il la regardait; et M. Charcot a cité une observation du même ordre.

Les expériences dynamographiques soit sur les fléchisseurs des doigts, soit sur d'autres muscles, montrent que, sous l'influence de l'attention, l'effort peut être porté presque à son maximum; par conséquent, si les expériences sur les effets des excitations sensorielles portent sur l'effort préparé, elles donneront des résultats beaucoup moins nets, et peut-être nuls sur certains sujets. Comme, d'autre part, il est impossible de mesurer le degré d'attention; il est indispensable, pour pouvoir mesurer les effets de chaque excitation, de procéder comme je l'ai fait, en étudiant l'effort au commandement.

Sur le tracé 3 qui montre un premier effort au commandement, on voit bien les effets de la *mise en train*, on constate une augmentation graduelle de la pression.

Le tracé suivant (fig. 4) montre au contraire que le premier effort *préparé* donne le maximum de pression ou peu s'en faut.

Il faut noter d'ailleurs que l'exagération de l'énergie, dans ces circonstances et dans celles que nous aurons à étudier, ne se manifeste pas seulement par la plus grande intensité d'un seul effort, elle détermine encore une exagération de la puissance à répéter le même mouvement avec une intensité plus grande. Elle produit en outre un autre effet qui revient aussi à l'augmentation de la résistance à la fatigue : *sous l'influence* de ces mêmes excitations, l'effort soutenu se trouve prolongé.

Chez les hystériques, qui ont une faiblesse musculaire très marquée, la courbe de la contraction fournie par le dynamographe manuel a une forme spéciale, l'ascension est graduelle comme on le voit sur la première courbe de la figure 6; chez un sujet normal, la courbe prend le même aspect sous l'influence de la fatigue (fig. 5). Une excitation éner

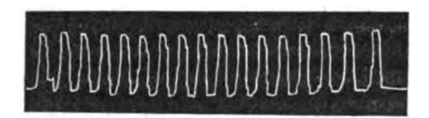


Fig. 4. — Premier *effort prépare* sur un sujet normal. (Le tracé se lit de gauche à droite.

gique rend aux névropathes la forme et l'intensité normale de l'effort (fig. 2). Chez le sujet normal fatigué, l'excitation produit un effet analogue et qui montre bien qu'on est dans la nécessité de reconnaître l'analogie des phénomènes avec une intensité différente chez ces diverses catégories de sujets et qu'on est en droit de conclure des uns aux autres.

Les résultats si nets que l'on obtient chez quelques hystériques, on peut quelquefois les reproduire presque avec la même intensité chez un sujet sain, en déterminant par la fatigue un état de faiblesse irritable qui établit une hyperexcitabilité analogue à celle des hystériques.

Sous l'influence de la fatigue déterminée par un travail intellectuel

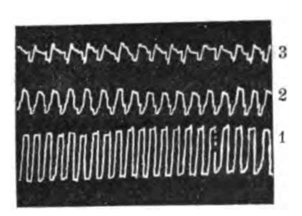



Fig. 5. — Modifications de la forme de la contraction chez un sujet normal sous l'influence de la fatigue. (1, première minute; 2, deuxième minute; 3, troisième minute).

prolongé, la force dynamométrique diminue, et offre cette particularité qu'elle tend à s'égaliser de deux côtés, c'est-à-dire que la force diminue moins à gauche qu'à droite. Supposons par exemple à l'état normal 55 à droite et 45 à gauche, on trouvera sous l'influence de la fatigue 40 des deux côtés. Sous l'influence des mouvements passifs de flexion de la main, la force dynamométrique peut remonter à 60 à droite et 50 à gauche : le rappel du mouvement a porté l'énergie de contraction à peu près au même degré que si l'excitation avait été faite à l'état normal; mais son effet relatif a été beaucoup plus considérable. Les hystériques sont dans un état permanent de fatigue psychique; mais des excitations diverses peuvent réveiller momentanément leur énergie. La même observation peut s'appliquer aux neurasthéniques : on peut

dire que tous ces sujets ont un certain degré de paralysie psychique.

J'ai constaté plusieurs fois que sous l'influence de la fatigue localisée d'un membre, de la main droite, par exemple, par la répétition du même effort de pression du dynamomètre, l'autre main n'a pas perdu son énergie, tout au contraire, elle marque un accroissement notable (1/5e). Cette observation pourrait servir à établir un lien entre les paralysies par épuisement et certaines paralysies par suggestion dans lesquelles, comme nous l'avons signalé, la force dynamométrique peut être exagérée du côté opposé. A l'appui de cette déduction, on peut citer ce fait que, de même que l'affaiblissement de la contraction provoquée par la fatigue générale peut être dissipé par les mouvements passifs, certaines paralysies par suggestion peuvent être guéries par ces mêmes mouvements. Cette remarque est peut-être susceptible de trouver son application dans la thérapeutique des paralysies hystériques, dans la pathogénie desquelles les altérations des fonctions psychiques jouent un si grand rôle.

Ce que nous avons dit précédemment aide à comprendre comment l'influence excito-motrice des mouvements passifs est due précisément à ce qu'ils provoquent un rappel de l'image motrice.

Cette influence des mouvements passifs trouve son application dans le traitement de certaines impotences fonctionnelles. Lorsque dans ces cas on a excité isolément les muscles, soit par le massage, soit par l'électrisation localisée, la fonction de chaque muscle peut se trouver rétablie par un mécanisme analogue à celui que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire par le réveil de son centre psycho-moteur; mais la fonction du membre peut néanmoins n'être pas rétablie en raison de l'absence de synergie, de coordination des mouvements musculaires, qui est quelquefois restaurée très promptement par la pratique des mouvements provoqués qui complètent la rééducation.

L'action centrale des excitations périphériques peut être mise en lumière par d'autres faits expérimentaux chez les hypnotisables, sur lesquels les agents dynamogènes manifestent leur influence d'une manière plus nette. Si sur un de ces sujets, à l'état de veille, on excite mécaniquement un muscle par le massage, on provoque rapidement la tétanisation de ce muscle; la répétition d'un mouvement passif mettant en jeu le même muscle produit le même effet; il en est encore de même lorsque ce muscle est mis volontairement en action. L'identité du résultat montre l'identité du processus. Lorsqu'on excite un muscle par un procédé quelconque, on agit sur son centre psycho-moteur auquel on rappelle une image motrice. Si l'excitation est exagérée, la tétanisation s'étend aux muscles synergiques et même à tous les muscles du membre; et lorsqu'on fait porter une nouvelle excitation sur un muscle antagoniste du premier muscle excité, il se produit souvent une convulsion épileptiforme qui peut entraîner la perte de connaissance et se généraliser à tout le corps. Cette succession de phénomènes ne peut se comprendre que par l'excitation des centres supérieurs qui se pro-

duit d'autant plus facilement que le sujet est doué d'une hyperexcitabilité psycho-motrice mieux caractérisée.

Nous avons eu surtout en vue tout d'abord de mettre en lumière l'influence de l'excitation psychique d'où qu'elle vienne sur l'énergie des mouvements volontaires et en particulier de l'effort momentané. L'effort soutenu, la résistance à la fatigue mériteraient d'être considérés à part; mais nous verrons aussi que leur dépendance des états psychiques peut être mise hors de doute.

Remarquons enfin que si l'activité psychique a une influence sur l'énergie des mouvements volontaires, les mouvements volontaires peuvent aussi avoir une influence sur l'activité psychique : un certain nombre d'individus se mettent instinctivement en marche lorsqu'ils veulent concentrer les efforts de leur intelligence, et chez quelques-uns l'effet du mouvement est assez marqué pour qu'ils puissent en rendre compte; l'exaltation des manifestations de la mémoire a surtout été facilement constatée.

« Les mouvements rapides, dit Bain, produisent une espèce d'ivresse mécanique. Un organe, quelque petit qu'il soit, lorsqu'il se meut rapidement, tend à mettre à son pas tous les autres organes du mouvement. Dans une marche rapide, et plus encore dans une course, l'esprit est excité, les gestes et la parole s'accélèrent, le visage trahit une tension insolite. »

L'ensemble de ces observations nous montre que chaque fois qu'un centre cérébral entre en action, il détermine une excitation de tout l'appareil, par un processus encore indéterminé. Cette remarque a son importance au point de vue de l'hygiène et de la pédagogie, en mettant en relief l'utilité de l'exercice du plus de fonctions possible dans l'intérêt du développement de l'ensemble et de telle fonction particulière.

## IV

La plupart des conclusions précédentes sont déduites d'expériences faites sur moi-même; et j'ai pu les répéter sur un certain nombre de sujets sains, dont plusieurs médecins qui ont bien voulu se soumettre aux épreuves; mais plusieurs résultats m'avaient paru trop peu caractéristiques, aussi ai-je eu recours, pour une démonstration plus catégorique, à des sujets qui offrent une excitabilité maladive et nous montrent un grossissement considérable des manifestations dynamiques. Les hystériques, et en particulier les hystériques hypnotisables, sont à cet égard des sujets de choix, et qui méritent bien d'être considérées comme les grenouilles de la psychologie expérimentale. Je rapporterai, comme exemple, ici une série d'expériences faites sur un sujet de ce genre.

Il s'agit d'une hystérique du service de M. Charcot, d'une grande hystérique hypnotisable. Elle est anesthésique double, mais avec prédo-

minance à gauche; une série d'explorations dynamométriques à l'état de veille, nous montre que sa force de pression est en moyenne de 23 pour la main droite et de 15 pour la main gauche. Cette force est peu considérable, surtout eu égard à la constitution, en apparence vigoureuse de cette femme; mais on sait qu'en général les hystériques ont une faiblesse musculaire manifeste, surtout du côté où prédomine aussi l'anesthésie.

Les expériences ont été faites à des intervalles plus ou moins longs et toujours précédées d'une exploration dynamométrique permettant de constater que la moyenne n'était pas modifiée : la constance du résultat nous met à l'abri de toute cause d'erreur provenant de la volonté du sujet.

Les chiffres suivants nous paraissent suffisamment expressifs :

| | A droite | A gauche |
|---|---|---|
| *a*. Force dynamométrique normale............ | 23 | 15 |
| *b*. F. après vingt mouvements passifs de flexion des doigts de la main droite............... | 41 | 14 |
| *c*. F. après vingt mouvements actifs semblables. | 45 | 20 |
| *d*. F. après avoir compté jusqu'à quarante-cinq. | 44 | 24 |
| *e*. F. après un effort pour additionner mentalement les deux nombres 366 et 374......... | 41 | 30 |

Ces chiffres montrent bien que, dès que l'intelligence intervient dans le mouvement, l'action dynamogénique de l'excitation qu'il a produite tend à diffuser du côté opposé; et dans l'effort intellectuel, il y a une certaine tendance à l'équilibration de la force des deux mains.

| | A droite | A gauche |
|---|---|---|
| *f*. F. après vingt mouvements actifs du membre inférieur droit (flexion des deux segments).................................. | 46 | 28 |

Cette expérience montre que l'exercice d'un membre inférieur a une action dynamogène prédominante sur le membre supérieur du même côté; quelquefois même cette action est exclusive au membre correspondant. La synergie des deux membres du même côté est encore mise en évidence par ce fait, que lorsqu'on fait un effort de la main droite, par exemple pour serrer le dynamomètre, c'est dans le membre inférieur droit, et en particulier dans le triceps fémoral, que l'on éprouve une sensation de contraction qui quelquefois s'effectue réellement.

On peut peut-être légitimement conclure de ce fait que l'exercice d'un membre dynamogénie l'autre membre du même côté, en évoquant dans son centre psychique des représentations motrices, qui peu à peu diffusent du côté opposé. Nous pouvons indiquer à ce propos des chiffres qui montrent bien, comme nous le disions plus haut, le développement de l'énergie du mouvement sous l'influence de la représentation mentale de ce mouvement :

*g*. La main droite du sujet est étendue sur son genou, l'expérimentateur place sa propre main droite à proximité, fixe sur elle l'attention du sujet et répète vingt fois le mouvement de flexion des doigts; à ce moment la force dynamométrique de la main droite du sujet est de 46 au lieu de 23, elle a doublé; celle de la main gauche est un peu diminuée (12 au lieu de 16).

Cette diminution de la force du côté gauche nous montre que lorsque l'influx psychique est dirigé avec intensité sur un membre, il se fait une sorte de compensation aux dépens des autres. Le même effet est constaté quelquefois lorsque, dans le somnambulisme, on suggère à un sujet qu'il est doué d'une grande force dans un membre; celle du congénère diminue : inversement lorsqu'on provoque une paralysie psychique d'un membre, l'énergie de l'autre s'exagère, il y a moins perte que modification de distribution. Si ce caractère était général dans les hémiplégies par suggestion, il fournirait une donnée importante pour le diagnostic, car on sait que dans les hémiplégies par lésion cérébrale matérielle, il y a au contraire diminution de la force du côté opposé.

## V

Les états psychiques et les impressions du sens musculaire ne sont pas les seules influences capables de modifier l'état dynamique. J'avais cru pouvoir déduire de certaines observations que l'excitation génésique est capable de déterminer une augmentation momentanée de la force dynamométrique. En cherchant la confirmation de cette proposition j'ai été amené à la découverte de quelques faits intéressants.

M. Chambard a signalé chez certains somnambules l'existence de *zones érogènes*, dont l'irritation provoque des sensations de congestion des organes génitaux et des idées érotiques. Ces zones, qui se rencontrent principalement sur le cou et sur les parties voisines du thorax et de la tête, ne perdent pas leurs propriétés à l'état de veille; elles existent d'ailleurs chez un grand nombre de sujets qui n'ont jamais eu d'attaques de somnambulisme spontané ou provoqué, peut-être existent-elles chez tout le monde à un certain degré. Dans l'idée de rechercher si ces zones excito-génitales étaient en même temps excito-motrices, j'ai exercé sur elles une compression légère, de simples excitations de la peau, et j'ai constaté que la pression dynamométrique s'élevait à 38 ou 40, à gauche à 32 ou 36, suivant qu'il s'agissait d'une zone cervicale ou d'une zone sternale qui offrent une activité différente.

Sur ce même sujet j'ai exploré les *zones hystérogènes* au même point de vue, et j'ai pu m'assurer qu'elles sont dynamogènes dans la même mesure que les zones érogènes : lorsqu'on excite légèrement une zone hystérogène, il se produit d'abord une dynamogénie; si on presse plus fort l'attaque hystérique survient. J'ai constaté en outre



l'existence de *zones dynamogènes* pures sur lesquelles la pression la plus énergique ne produit rien de plus qu'une exagération de la pression dynamométrique. Deux zones de ce genre situées latéralement en arrière du bregma de chaque côté de la ligne médiane exercent une action croisée sur les mains dont elles élèvent la pression jusqu'à 42 pour la main droite, jusqu'à 35 pour la main gauche.

Ces faits, sur lesquels je ne veux pas insister plus longuement pour le moment, me paraissent établir un lien entre les actions dynamogènes et les actions convulsivantes (zones hystérogènes, zones épileptogènes). Les secondes ne sont que l'exagération des premières, et nous permettent de comprendre comment des excitations dynamogènes, comme l'exercice intellectuel, si elles sont exagérées, sont susceptibles de déterminer des états névropathiques plus caractérisés, et capables de se transmettre par hérédité, exactement comme chez les cochons d'Inde qui, rendus épileptiques par des excitations périphériques, dans les

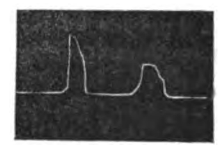


Fig. 6. — Modification de la contraction sous l'influence de l'excitation d'une zone érogène cervicale. — *a*, contraction normale ; *b*, contraction après l'excitation.

expériences de M. Brown-Séquard, transmettent leur névrose à leurs descendants. Je reviendrai ailleurs sur le rôle pathogénique du *surmenage intellectuel.*

## VI

Au cours de ces recherches, j'ai eu occasion de remarquer que les hallucinations provoquées des hypnotiques ont également la propriété d'exagérer la force dynamométrique. Et il faut ajouter que cette action dynamogène se manifeste quel que soit le sens sur lequel porte l'hallucination; et en outre que, lorsque l'hallucination est rigoureusement unilatérale, la dynamogénie n'existe que du côté correspondant. On peut trouver là, soit dit en passant, un nouveau caractère de la sincérité des hallucinations provoquées.

L'existence de cette propriété dynamogène des hallucinations nous a conduit à rechercher si nous ne trouverions point quelque manifestation analogue par l'excitation pure et simple des organes des sens spéciaux. Nous avons trouvé, en effet, qu'une excitation forte portant soit sur la vue, soit sur l'ouïe, soit sur l'odorat, soit sur le goût, détermine chez des sujets normaux une déviation notable de l'aiguille du dynamomètre. La réaction varie avec l'intensité de l'excitation. Ces

observations nous montrent que *les sensations fournies par les divers organes des sens ont une commune mesure* fournie par le dynamomètre; toutes les sensations s'accompagnent d'une augmentation de potentiel qui paraît constituer essentiellement la sensation. Cette constatation se trouve d'ailleurs en parfait accord avec le mode de développement embryonnaire des organes des sens qui ont une origine commune; mais elle nous montre que leur différenciation est moins complète qu'elle ne le paraît au premier abord.

Les névropathes et en particulier les hystériques, qui présentent à l'état normal un certain degré d'anesthésie s'étendant au sens musculaire, et entraînant une faiblesse musculaire corrélative, lorsqu'on parvient à réveiller artificiellement leur sensibilité, nous montrent ces phénomènes avec une exagération qui les fait mieux comprendre. Chez un sujet de ce genre, on peut voir la force dynamométrique doubler sous l'influence d'une excitation sensorielle un peu vive. Ce que fait la sensation ou l'hallucination, le souvenir qui n'est en somme qu'un rappel de sensation, peut aussi le provoquer quand il est très intense. Ces faits nous montrent que toute excitation détermine immédiatement une production de force, et on peut en déduire que *les fonctions psycho-physiologiques, comme les forces physiques, se réduisent à un travail mécanique.*

Nos expériences montrent en somme que dans des circonstances appropriées le dynamomètre peut être appliqué à la mesure des sensations; nous allons revenir sur le détail.

Nous avons vu précédemment que si un certain degré d'excitation cérébrale développe l'énergie musculaire, la fatigue intellectuelle l'amoindrit. Les excitations des organes des sens nous montrent des faits analogues. Si nous prions un sujet de la catégorie des hypnotisables de regarder un objet médiocrement lumineux, il se produit tout de suite une excitation motrice, qui, au bout de quelques instants, commence à décroître quand le sujet commence à se plaindre de fatigue : si l'on prolonge l'excitation, le sommeil arrive. Un bruit continu, une vibration mécanique continue, etc., produit exactement les mêmes effets avec le même ordre de succession. Lorsque, au lieu d'une excitation modérée et prolongée, on fait une excitation brusque et très intense, le sommeil peut se produire d'emblée. Ces faits concordent avec ceux que M. Brown-Séquard a groupés sous les noms si heureusement formés d'ailleurs de *dynamogénie* et d'*inhibition;* et ils nous montrent qu'en somme les excitations périphériques sont susceptibles de déterminer suivant leur intensité et leur durée des effets excitants ou des effets dépressifs qui peuvent s'exagérer jusqu'à la convulsion ou jusqu'à la paralysie.

Si nous considérons isolément les excitations portant sur les divers organes des sens, nous arrivons à des résultats qui ne manquent pas d'intérêt et qui offrent, sur bon nombre de points, une concordance remarquable.

*A*. En ce qui concerne le sens de l'ouïe, par exemple, j'ai pu constater à l'aide de différents instruments que les sons ont une action dynamogène qui varie avec leur intensité et leur hauteur, c'est-à-dire que *l'intensité des sensations de l'ouïe, mesurée par leur équivalent dynamique, est en rapport avec l'amplitude et le nombre des vibrations.*

J'ai fait avec le concours de M. Londe des expériences à l'aide de diapasons gradués dont nous faisions varier l'amplitude des vibrations




Fig. 7. — Contractions chez un sujet normal M. L. *aa*, à l'état normal; *bb*, sous l'influence du bruit continu du gong.



Fig. 8. — Effort soutenu à l'état normal chez une hystérique.

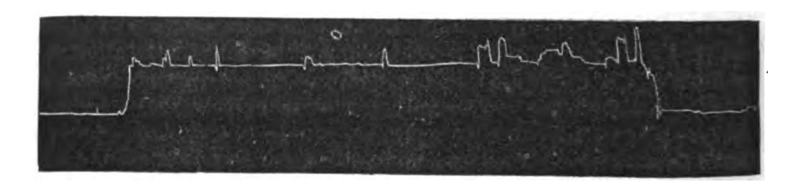


Fig. 9. — Effort soutenu chez le même sujet sous l'influence de vibrations sourdes et continues d'un gong; les coups de tampons se marquent par une secousse.

et l'éloignement, qui me paraissent démonstratives. Les impressions auditives exagèrent comme les autres excitations, non-seulement l'intensité de l'effort brusque (fig. 7), mais encore l'intensité et la durée de l'effort soutenu (fig. 8 et 9), et la puissance à renouveler l'effort.

Lorsque nous parlons des impressions auditives, nous n'avons en vue que les impressions uniformes, monotones, fournies par une même note. Les excitations auditives combinées constituant l'harmonie, à laquelle la mémoire et les associations d'idées peuvent ajouter une signification particulière, ont une action variable suivant les circonstances. Aussi voit-on des résultats différents suivant qu'il s'agit de morceaux tristes ou gais : les premiers sont dépressifs, les seconds sont excito-moteurs. Ces effets, qui se constatent au dynamomètre avec la plus grande facilité sur des sujets non nerveux, viennent à

l'appui de la conclusion que nous aurons à tirer plus tard d'autres faits, à savoir que les sensations sont agréables ou pénibles, suivant qu'elles augmentent ou diminuent l'énergie potentielle. En tout cas, le fait lui-même nous indique qu'au point de vue pédagogique au moins, il serait nécessaire de surveiller de plus près le choix des morceaux que l'on fait exécuter aux enfants. Il nous montre en outre que la musique est susceptible, comme l'expérience a semblé d'ailleurs le montrer depuis un temps immémorial, de rendre quelques services dans le traitement de l'aliénation mentale, à condition toutefois que son usage ait été réglé d'avance sur une étude méthodique. Cette indication, nous le répétons, est loin d'être nouvelle; toutefois nos observations ajoutent cette notion que la musique n'agit pas seulement par le rhythme, comme on l'a affirmé jusqu'à présent [1], mais par le son lui-même.

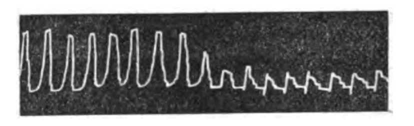
*B*. Pour ce qui est des excitations du sens de la vue, les résultats obtenus ne sont pas moins remarquables. L'étude des hallucinations provoquées chez les hypnotiques nous avait déjà montré que les couleurs étaient susceptibles d'être classées, au point de vue de leur pouvoir dynamogène, dans un certain ordre, qui paraissait être : rouge orangé, vert, jaune, bleu. Des recherches faites sur les sensations réelles nous avaient donné des résultats analogues. Les effets sont très nets sur un grand nombre de sujets pour les couleurs les plus actives (fig. 18), mais ils sont particulièrement marqués sur les sujets nerveux que nous avons déjà pris comme réactif, dans nos précédentes recherches. Ainsi sur celui qui nous a déjà servi de type et dont nous avons donné l'état dynamométrique normal pour la main droite 23, nous voyons que l'impression des rayons lumineux passant soit à travers une lame de verre, soit à travers une lame transparente de gélatine colorées porte la pression à 42 pour le rouge, pour l'orangé à 35, pour le jaune à 30, pour le vert à 28, pour le bleu à 24.

On remarquera que, dans ces expériences sur les sensations réelles, le jaune n'occupe pas la même place que dans les expériences relatives aux hallucinations de la même couleur. Cette contradiction est des plus instructives. En effet, dans de nouvelles recherches entreprises avec M. Londe et dans lesquelles nous avons opéré avec les couleurs du spectre, en décomposant la lumière blanche à l'aide d'un prisme au sulfure de carbone, nous avons vu très nettement que les effets dynamiques des excitations par les rayons colorés vont en diminuant du rouge à l'orangé, au vert, au bleu, au violet; le jaune se confondant avec le bleu et ayant des effets beaucoup moins précis. La première erreur venait de ce que les verres soi-disant jaunes que j'avais employés étaient en réalité d'une couleur orangé dégradé : il est intéressant de

1. Soula, *Essai sur l'influence de la musique et son histoire en médecine*. Thèse 1883.

constater au point de vue de la sincérité des hallucinations provoquées des hypnotiques, que le sujet s'était laissé suggérer une couleur parfaitement correcte.

J'ai encore enregistré par la même méthode graphique les effets des impressions lumineuses sur l'effort brusque, sur l'effort soutenu, sur



*b* *b* *a* *a*

Fig. 10. — *aa*, contractions normales; *bb*, contractions sous l'influence des rayons rouges.

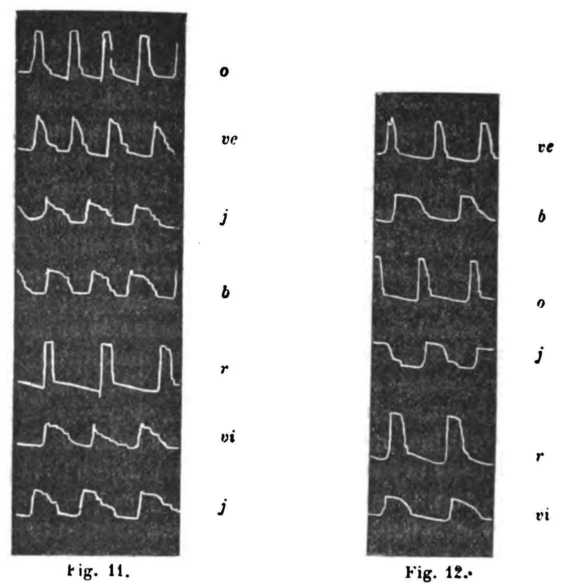



Fig. 11 et 12. — Contractions sous l'influence du rouge *r*, de l'orange *o*, du jaune *j*, du vert *ve*, du bleu *b*, du violet *vi*.

la répétition de l'effort; et on peut aussi constater d'une façon très nette leurs effets dynamogènes. Les tracés d'effort brusque et momentané sont surtout intéressants. Elles nous montrent que sous l'influence du rouge, de l'orangé et du vert, l'hystérique qui fait le sujet de l'expérience fournit des contractions qui, comme intensité et comme forme ressemblent à celles des sujets normaux; sous l'influence du jaune, du bleu et du violet, la forme de contraction est peu modifiée, elle diffère surtout par la hauteur. Sous l'influence des couleurs les plus dynamogènes, la secousse a un caractère plus explosif et montre moins la trace de l'effort.

Les figures 11 et 12 représentant des tracés pris dans des conditions différentes, et offrant par conséquent des irrégularités de hauteur des courbes, sont destinées à montrer l'analogie de la forme de la contraction sous l'influence de la même couleur dans deux séries d'expériences. Sous l'influence de la fatigue, la hauteur peut diminuer et la forme s'altérer, c'est un fait dont il faut tenir compte. Dans l'étude du phénomène de la polarisation en particulier, si le sujet est fatigué lorsqu'on fait apparaître la couleur complémentaire, il pourra donner une courbe inférieure à celle qu'il aurait dû donner.

Sous l'influence des couleurs les plus dynamogènes l'intensité de l'effort est plus grande que sous l'influence de la préparation sans excitation sensorielle, c'est un fait important à relever. Si le sujet est sous l'action de l'excitation sensorielle et qu'on lui fasse préparer son mouvement, on observe que comme à l'état normal c'est la première contraction qui est la plus forte, mais les suivantes ne sont guère augmentées.

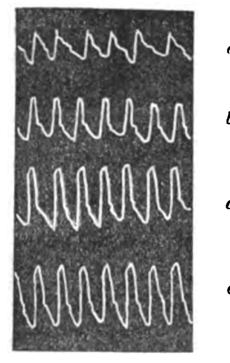



Fig. 13. — *a*, contractions au commandement; *b*, contractions préparées; *c*, contractions au commandement sous l'influence du rouge; *d*, contractions préparées sous l'influence du rouge, chez une hystérique.

Quoi qu'il en soit, on peut dire d'une façon générale que, d'après leur pouvoir dynamogène, les couleurs doivent être rangées dans le même ordre que les couleurs spectrales. On peut donc ajouter que *l'intensité des sensations visuelles varie comme les vibrations.* Il semble que la *vibration* doit être considérée comme l'unité d'excitation pour l'ouïe et pour la vue. En est-il de même pour les autres sens? Des animaux qui n'ont aucun vestige d'appareil auditif réagissent à la vibration imprimée par un choc au vase qui les contient. D'autre part, l'identité de la nature des excitations qui mettent en jeu les différents sens pourrait peut-être rendre compte du phénomène encore peu connu de l'*audition colorée*, et qui consiste en ce que chez certains sujets un son d'un timbre donné, détermine non seulement une sensation auditive, mais encore une *sensation visuelle* d'une couleur donnée et toujours la même.

Cependant, les quelques faits que nous avons pu observer montrent que la théorie des vibrations émise autrefois par Hartley mérite d'être examinée à nouveau, et ils permettent d'introduire la notion de quantité dans l'appréciation des excitations, comme le dynamomètre le fait pour l'appréciation de leurs effets.

A propos de l'action si nettement prédominante du rouge, il est intéressant de remarquer que cette couleur est celle qui paraît avoir le plus d'effet sur les animaux, qu'elle paraît être la première à être reconnue par les jeunes enfants; et on a quelques raisons de croire qu'elle a été distinguée la première par les hommes. Notons encore que le violet qui nous montre une action relativement dépressive, a été employé avec un certain succès comme le bleu pour calmer l'excitation maniaque.

Enfin, pour terminer, nous ajouterons que, grâce à un dispositif expérimental spécial, nous avons pu établir que pour chaque couleur l'action dynamogène varie avec l'intensité de la lumière; cependant la lumière blanche paraît avoir peu d'influence relativement; l'affaiblissement dans l'obscurité est moins marqué qu'on ne pourrait le supposer. Les expériences que nous avons faites sur les sons relativement à la hauteur, à l'intensité et à la distance concordent avec celles qui ont été faites sur les impressions visuelles.

Des expériences faites avec les rayons extra-rouges du spectre, ou sur les rayons rouges passant à travers une solution d'alun, nous ont montré que cette influence des rayons colorés est sans relation avec l'action calorifique.

*C.* Nous avons étudié les saveurs fondamentales par le même procédé et nous avons vu que l'on peut les classer suivant une gamme dynamique analogue à la gamme des couleurs. C'est ainsi que le sucre a une action dynamogène très faible; le sel a une action beaucoup plus manifeste; et les substances amères sont encore plus actives : par exemple sur le sujet qui nous sert de grossissement, nous voyons que le sucre donne 29, le sel 35, le sulfate de quinine 39. Sans se présenter avec des caractères aussi tranchés, l'action du salé et de la mer peut être rendue très manifeste sur des sujets normaux. Les acides ont une action plus énergique encore, mais leur rôle est complexe, la sensibilité générale et l'odorat sont aussi atteints par eux; or les irritations portant sur la sensibilité générale et sur l'odorat ont une action dynamogénique propre qui s'ajoute à celle de l'excitation du goût; une solution d'acide acétique, par exemple, agit beaucoup plus activement que les amers.

Si on recherche les effets des solutions titrées de sucre, de sel, etc., on voit que l'action des solutions les plus concentrées est la plus intense; mais nous ne voulons pas donner une formule mathématique à cette progression. L'état dynamique d'un sujet en expérience varie incessamment sous l'influence des ingesta et des circumfusa; il est impossible de déterminer rigoureusement la valeur de ces influences; il faut donc résister à la tentation de faire une loi psycho-mécanique à

formule mathématique. Mais on peut indiquer des traits généraux d'une exactitude suffisante.

L'influence dynamique des sensations du goût surtout associées aux sensations de l'odorat sur lesquelles nous insisterons bientôt, peuvent servir à éclaircir un point de physiologie encore controversé. Il est un aliment, le bouillon, dont on conteste la valeur nutritive, en s'appuyant sur l'analyse chimique, qui n'y trouve qu'une quantité insignifiante ou nulle de matériaux alimentaires; il n'est guère défendu en somme que par des arguments moraux : on dit qu'il doit bien avoir une action puisque, sous son influence, on voit souvent un malade reprendre un instant d'énergie, et être capable momentanément d'un certain effort. Il est certain que les sensations gustatives et olfactives de cet aliment sont capables de déterminer momentanément une excitation des forces, surtout sur un sujet épuisé, car nous avons montré que dans les conditions d'épuisement les agents dynamogéniques ont une influence plus marquée. Le bouillon, comme excitant sensoriel, a une action dynamique, la fumée de tabac produit exactement le même effet chez certains individus. Cette action dynamique s'étend sans doute aux organes de la digestion et peut rendre compte de l'action eupeptique. Ces remarques s'accordent parfaitement avec la théorie des *peptogènes* de M. Schiff. Certains amers, considérés comme apéritifs, jouent au contraire un rôle suspensif à cause de l'excitation trop grande qu'ils exercent, soit par eux-mêmes, soit par les substances qui leur sont associées.

Notons à ce propos que le tabac à fumer, qui a une action complexe sur le goût et l'odorat, détermine une augmentation considérable de l'énergie, qui se traduit aussi bien sur l'intensité de l'effort brusque que sur la durée de l'effort continu. J'ai constaté par plusieurs procédés et chez plusieurs sujets que la durée de l'effort soutenu peut être plus que doublé sous l'influence du tabac à fumer (fig. 19). Dans certains cas particuliers l'effet est encore beaucoup plus intense. Les résultats très nets relatifs aux effets produits par ce genre d'excitation nous montrent que l'habitude de fumer, si elle est capable de déterminer des accidents ultérieurs, a au moins une utilité immédiate, en provoquant une excitation relativement considérable. Cette remarque peut vraisemblablement s'appliquer aux autres habitudes analogues, de priser, de mâcher du tabac ou du bétel, etc.

On pourrait dire peut-être d'une façon générale que le besoin de ces excitations sensorielles augmente à mesure que la race s'affaiblit; et leur répétition amenant la fatigue contribue pour une large part à précipiter la dégénérescence.

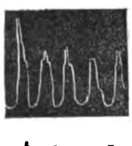
*D.* Notre étude des sensations olfactives est moins avancée; cependant nous avons pu établir une sorte d'échelle dynamogène des odeurs dans laquelle le musc paraît occuper la place la plus élevée.

Sans insister, nous dirons que chez des sujets normaux, on peut déceler cette influence des sensations olfactives d'une façon très carac-

téristique (fig. 14), non-seulement pour l'effort brusque mais pour l'effort soutenu, etc. Chez certains sujets les différences se montrent encore plus nettement (fig. 15).

## VII

On peut donc dire, en résumé, que *toutes les sensations s'accompagnent d'un développement d'énergie potentielle* qui passe à l'état cinétique et se traduit par des manifestations motrices susceptibles d'être



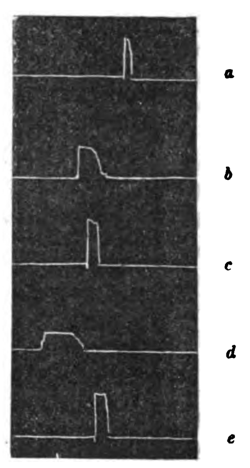




Fig. 14. — *a*, contractions chez un sujet sain M. G. sous l'influence de la fatigue; *b*, changement de forme de la contraction sous l'influence du musc.

Fig. 15. — Diverses formes des contractions chez une hystérique sous l'influence de différentes odeurs; *a*, acétate d'amyle; *b*, iodure de méthyle; *c*, musc; *d*, formate d'éthyle; *e*, œnanthylate d'éthyle.

mises en évidence même par des procédés grossiers comme la dynamométrie.

Les excitations des organes internes peuvent déterminer une dynamogénie analogue. C'est ainsi que le pincement même peu énergique d'une des lèvres du col de l'utérus, qui est, comme l'on sait, insensible à l'état normal, est susceptible de déterminer une augmentation considérable de la force de pression. Cette observation est propre à montrer qu'une excitation n'a pas besoin d'être perçue pour déterminer une action mécanique. C'est là un fait intéressant pour l'interprétation des manifestations convulsives, conséquences de lésions viscérales non douloureuses. Nous pouvons citer, pour corroborer cette déduction, une série d'observations sur les effets de l'excitation produite par les rayons colorés sur un œil achromotopsique; les effets dynamiques sont parallèles à ceux qui sont déterminés par les mêmes excitations sur

l'œil qui perçoit les couleurs. On peut donc dire que *toute excitation périphérique détermine une augmentation d'énergie potentielle.*

Ce qui se passe en somme à la suite d'une excitation quelconque, que cette excitation résulte d'une action physique ou d'une action chimique, c'est une transformation de force, une modification de la forme du mouvement. Nous avons pu voir qu'en particulier pour les sensations de la vue et de l'ouïe on peut établir une relation entre la quantité d'excitation et la quantité de réaction, l'énergie du mouvement déterminé donnant en quelque sorte la mesure des vibrations initiales. L'organisme humain, si compliqué, a donc réagi en somme comme un corps quelconque sous l'influence des agents extérieurs, il ne s'est produit que des transformations, dont un grand nombre, il est vrai, échappent à l'analyse. Le mouvement produit n'est pas l'effet total de l'excitation; une part de force s'accumule dans les centres nerveux et c'est cette

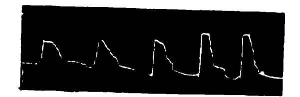


Fig. 16. — Polarisation de l'orangé. (Le tracé se lit de gauche à droite.)

part qui donne lieu aux faits de mémoire, etc. Cette transformation du mouvement que l'on voit se produire chez les organismes les plus simples qui réagissent aux excitations par un changement de forme appréciable, constitue en somme la fonction essentielle des éléments du système nerveux. Qu'il s'agisse du réflexe le plus simple ou de l'opération psychique la plus compliquée, tout se résume en dernière analyse dans une transformation dynamique que l'on peut toujours mettre en évidence par l'étude des résidus moteurs qui survivent au travail cérébral.

Le corps humain se comporte comme toute masse de matière quelconque qui transforme et transmet le mouvement communiqué avec des variations en rapport avec la constitution moléculaire. Or, cette constitution moléculaire varie sans cesse en raison du mouvement de déssasimilation; il en est donc de même de la forme de ses vibrations propres. Chaque individu et chaque partie de l'individu réagit suivant son énergie spécifique. Cette variation individuelle nous explique comment chaque sujet peut transformer différemment un mouvement communiqué, comment il peut réagir d'une façon différente à la même excitation suivant les circonstances. Certains sujets réagissent avec une prépondérance marquée aux excitations olfactives, d'autres aux excitations auditives, etc. Il n'est pas nécessaire de recourir à la théorie de la périgénèse des plastidules et des vibrations plastidulaires, pour expliquer ces différences, l'observation directe suffit.



La forme du mouvement vibratoire propre de l'organisme humain est nécessairement modifiée chaque fois qu'il est mis en contact d'un autre corps animé de vibrations; ces changements de forme de vibrations propres rendent compte des changements d'état dynamique qui se produisent sous l'influence de la lumière, du son, etc. Les vibrations du diapason, comme l'a montré M. Vigouroux, déterminent chez certains sujets des modifications fonctionnelles considérables; l'aimant en produit autant par le même mécanisme; les métaux, qu'ils soient appliqués extérieurement ou ingérés, agissent de même suivant leur constitution atomique.

Ce n'est que par ces modifications de la forme vibratoire des éléments qui constituent le corps humain et en particulier le système nerveux que l'on peut s'expliquer les phénomènes de dynamogénie et d'inhibi-

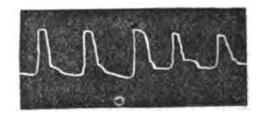


Fig. 17. — Polarisation du vert.

tion, de transfert, de polarisation psychique, etc., qui se produisent en dehors de toute modification matérielle appréciable.

L'état dynamique peut, soit dit en passant, constituer une nouvelle preuve de la réalité du phénomène de la *polarisation psychique* : lorsque sous l'influence d'un esthésiogène, une sensation visuelle se trouve transformée, l'état dynamique change en même temps, et la contraction musculaire change de forme et d'intensité. La figure 16 nous montre l'abaissement de la courbe coïncidant avec la transformation de la sensation de l'orangé en bleu; la figure 17 traduit au contraire les contractions coïncidant avec une transformation analogue de la sensation de vert en sensation de rouge. Sous l'influence de la fatigue, qui modifie la courbe, on peut observer une exagération de la descente dans le cas de polarisation de l'orangé qui pourra donner la courbe du violet par exemple; mais la différence ne va pas plus loin.

L'influence de la forme vibratoire des forces qui arrivent au contact du tégument externe sur l'état dynamique paraît démontrée expérimentalement par un certain nombre des faits que nous avons rapportés précédemment, et il nous a paru légitime d'en tirer cette conclusion que *les fonctions psycho-physiologiques se réduisent à un travail mécanique.* Ce travail mécanique est facile à saisir dans les réflexes simples des organismes inférieurs; son étude est plus difficile lorsqu'il s'agit des réflexes compliqués qui constituent les opérations psychiques, mais au fond le processus est toujours le même. Si j'ai insisté tant sur ces considérations, c'est pour établir une fois de plus que la psychologie, la physiologie cérébrale, doit être étudiée par les procédés appliqués à la biologie en général.

## VIII

Comme le fait remarquer Spencer, les phénomènes de plaisir et de douleur sont peut-être les plus obscurs et les plus embrouillés de la psychologie; aussi avons-nous cru qu'il ne serait pas sans intérêt d'apporter quelques faits propres à éclairer leur genèse.

Au cours de nos recherches nous sommes arrivé par l'excitation de divers organes insensibles à la démonstration expérimentale de ce fait que toute excitation même non perçue, toute *perception latente*, détermine un effet dynamique. Ce résultat, qu'on pouvait prévoir en se basant sur des considérations théoriques, offre un grand intérêt, non pas seulement au point de vue de la physiologie; la pathologie et la thérapeutique peuvent encore en faire leur profit. Toute excitation, qu'elle soit perçue ou non, détermine dans une partie du système nerveux une accumulation d'énergie potentielle qui s'emmagasine et devient susceptible de se décharger sitôt qu'une nouvelle excitation periphérique, même minime, viendra s'ajouter. Les expériences montrent en effet que les effets dynamiques d'une irritation périphérique ne se manifestent pas seulement sur les muscles de la vie de relation, mais encore sur les muscles de la vie organique ; la suractivité circulatoire par exemple est très nette : il y a longtemps d'ailleurs que Haller a observé que le son du tambour exagérait l'écoulement de sang d'une veine ouverte. Cette influence des excitations périphériques sur l'activité circulatoire et par conséquent l'activité nutritive peut expliquer comment un vésicatoire par exemple, peut déterminer des phénomènes de nutrition, résorption de liquides, etc. avec une prédominance du côté correspondant, mais capables de se montrer à un certain degré à distance. La constatation des effets circulatoires des excitations périphériques nous sera utile encore pour l'interprétation de certains phénomènes psychiques; et nous y reviendrons plus tard en détail.

Toutefois, il est nécessaire de citer tout de suite un certain nombre de faits acquis qui indiquent nettement que ce n'est pas seulement sur le système musculaire de la vie de relation que les excitations périphériques ont une action. Ces faits n'ont pas été étudiés au point de vue qui nous occupe, mais leur constatation par des observateurs non prévenus n'en a que plus de valeur pour les systématisations que nous proposons. Magendie avait déjà remarqué les effets circulatoires des excitations périphériques, et il avait même indiqué l'hémodynamomètre comme moyen de mesurer la sensibilité. Claude Bernard [1] avait été frappé des mêmes faits et en avait conclu que la sensibilité règle et gouverne la circulation, et par suite, la nutrition. Nous avons cité l'observation de Haller; récemment M. François Franck, MM. Charpentier et Couty ont montré, avec quelques divergences d'opinion d'ailleurs, les effets

1. Cl. Bernard, *Leçons sur la chaleur animale*, p. 409.

cardio-vasculaires des excitations des sens[1]. D'autre part Cl. Bernard, M. Schiff, M. Vulpian ont vu que la pupille se contracte sous l'influence des sensations, et les émotions agissent dans le même sens. La pupille se dilate sous l'influence de la douleur et sous l'influence des émotions dépressives, comme la terreur (Gratiolet, Fontana) ; elle se dilate encore sous l'influence de la fatigue ; elle se contracte, au contraire, sous l'influence des sensations et des émotions excitantes, il en est ainsi dans la colère par exemple (Jorissenne). Enfin dans leurs expériences sur la physiologie de la vessie, MM. Mosso et Pellacani[2] ont vu que l'excitation d'un nerf périphérique quelconque détermine des mouvements de cet organe.

Dans des recherches nouvelles sur la physiologie du sphincter anal, nous avons pu constater que l'énergie des contractions volontaires de

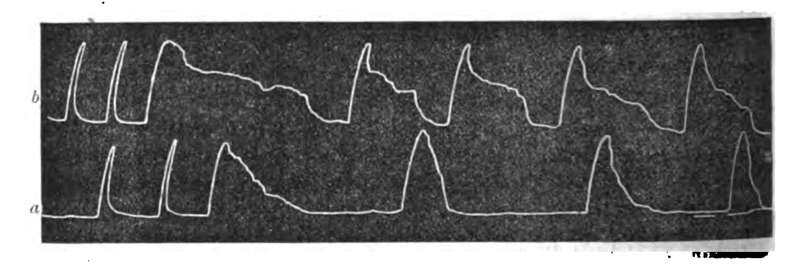



Fig. 18. — *a*, contractions momentanées (1, 2) et effort soutenu (3, 4, 5, 6), à l'état normal; *b*, contractions momentanées et effort soutenu sous l'influence de la lumière rouge chez D, sujet sain. (Le tracé se lit de gauche à droite.)

ce muscle augmente aussi sous l'influence d'excitations sensorielles diverses (fig. 18, 19 et 20).

Les expériences que j'ai rapportées sur les muscles de la vie de relation ont pour résultat spécial de montrer que les excitations périphériques déterminent une augmentation de *l'énergie disponible* de la *force utilisable*.

Nous sommes donc autorisé à dire que *chaque impression met en mouvement tout l'organisme*, mais peut-être avec une localisation prépondérante pour chaque excitation Spencer et Bain admettent que ce sont les muscles de petit volume qui réagissent les premiers aux excitations sensorielles; ce serait pour cela que les muscles de la face servent à l'expression. Mais ces muscles, comme on le voit, ne font que participer à un mouvement général, qui, lorsqu'il ne se traduit pas par un changement de forme extérieure, peut se manifester par des effets viscéraux, des sécrétions qui constituent une autre forme de transformation de la force.

1. Charpentier et Couty, *Arch. de phys. norm. et path.*, 1877, p. 525.
2. Mosso et Pellacani, *Arch. ital. de Biologie*, 1882, t. I, fasc. 1.

Dès mes premières expériences, j'ai pu reconnaître, ce qui d'ailleurs n'avait guère besoin d'être démontré expérimentalement, que tous les sujets ne réagissent pas de la même manière à la même excitation, et qu'un bon nombre ne réagissent pas identiquement à une même excitation dans toutes les circonstances : la constitution, l'âge, le sexe,

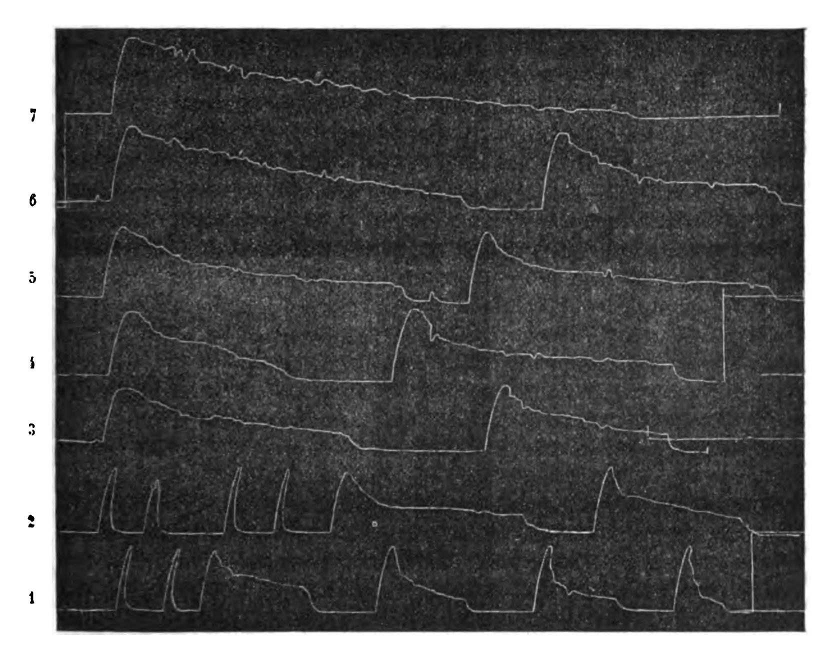



Fig. 19. — Efforts soutenus progressivement, croissants de 1 à 7 sous l'influence du tabac à fumer. (Même sujet.)

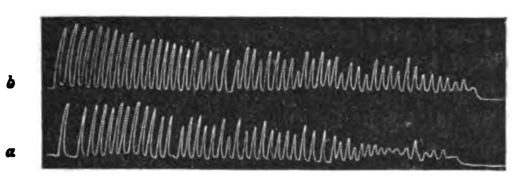



Fig. 20. — *a*, effort répété à l'état normal; *b*, effort répété sous l'influence du musc. (Même sujet.)

l'état de santé, les différents actes de la vie végétative, etc., sont susceptibles de faire varier la vibratilité du sujet en dehors des circonstances extérieures. C'est la difficulté d'apprécier tous ces éléments qui m'a fait dire qu'il fallait pour le moment résister à la tentation de faire une loi psycho-mécanique à formule mathématique.

De ce qu'un grand nombre d'individus, la plupart même sont incapables de différencier exactement les couleurs, les sons, les saveurs,

on n'en peut pas conclure qu'il n'est pas physiologique de les distinguer; mais lorsqu'on veut des experts pour apprécier ces différences, on choisit des sujets qui réagissent toujours de la même manière à la même excitation, c'est-à-dire qui soient toujours capables d'avoir constamment la même appréciation sur le même objet. Je n'ai pas fait autrement, j'ai choisi des sujets qui aient des réactions constantes, et cette précaution était d'autant plus indispensable que je n'avais jusqu'à présent pour mesurer les différences qu'un instrument grossier, peu sensible. J'ai trouvé une douzaine de sujets qui fournissent des résultats constants, tel pour les sensations musculaires, tel pour les sensations olfactives, tel pour toutes les sensations à la fois. Si j'ai souvent choisi pour exemple une hystérique qui donne comme je l'ai fait remarquer des résultats considérablement grossis, ce n'est pas qu'il soit indispensable d'être hystérique pour donner des résultats importants : parmi mes sujets il y a deux médecins qui constituent des sujets fort remarquables, et j'ai déjà cité l'un d'eux à propos des sensations olfactives.

Il faut noter d'ailleurs que, dans les expériences de psychologie, le choix des sujets s'impose souvent. Ainsi lorsqu'on étudie les sensations visuelles consécutives, le contraste simultané, etc., on constate bien vite que tous les sujets sont loin de réagir également. M. Wundt a signalé une expérience fort curieuse, qui consiste à s'imaginer, les yeux étant fermés, une figure colorée en rouge, et à diriger le regard sur une surface blanche : on aperçoit alors une image consécutive verte. C'est là une expérience fertile en déductions psychologiques; mais très peu de sujets sont capables de la répéter : la statistique prouverait certainement qu'elle est fausse. Cependant je puis affirmer qu'elle est parfaitement exacte, je peux la reproduire sur moi à volonté. Un résultat, si exceptionnel qu'il soit, conserve toute sa valeur quand il est bien acquis. C'est justement pour cela que je me suis attaché de préférence aux faits caractéristiques qui donnent des résultats assez nets pour que l'erreur ne soit pas à redouter. Je n'ignore pas, je le répète, qu'on ne les retrouve pas sur le plus grand nombre des sujets; mais il ne faut pas confondre les expériences négatives et les expériences contradictoires. Il me paraît légitime d'appliquer à ces recherches sur la physiologie du système nerveux la méthode de nosographie qui consiste à décrire d'abord avec soin les cas grossiers qui mettent en lumière avec plus d'évidence les phénomènes qu'il s'agit de signaler à l'attention, et à réserver pour plus tard les cas frustes qui ne feraient que jeter du trouble dans la question. Aussi, après avoir présenté des considérations générales, basées sur des observations faites sur des sujets déjà choisis, n'entrerai-je dans le détail qu'en procédant par observations individuelles. Que ces observations aient trait à des sujets anormaux, je veux bien le concéder; mais les anomalies ne doivent pas plus être dédaignées en physiologie qu'en anatomie, où elles sont d'un grand secours pour l'étude du développement et de l'évolution.

D'ailleurs, s'il est certain que les névropathes sont des sujets pré-

férables pour ces expériences, il n'est pas nécessaire d'être officiellement nerveux pour être capable de présenter des phénomènes fort nets. Si au lieu de se servir du dynamomètre on se sert d'un dynamographe pour inscrire les pressions manuelles, exécutées soit à l'état normal, soit sous l'influence de certaines excitations, on peut constater avec plus d'évidence encore des différences marquées chez des sujets réputés normaux.

Nous avons déjà signalé, que, à propos des excitations auditives, les sensations pénibles s'accompagnaient d'une dépression de l'énergie, tandis que les sensations agréables coïncidaient, au contraire, avec une exagération. L'étude d'un grand nombre d'hallucinations provoquées avait déterminé des effets analogues. Et nous pouvons ajouter que, sous l'influence des émotions agréables ou pénibles provoquées par tout autre procédé, on observe les mêmes variations dynamométriques. Lorsqu'un sujet est soumis au phénomène décrit ailleurs sous le nom de *polarisation psychique* [1], et qui consiste en une sorte d'inversion de l'état psychique sous l'influence d'une excitation externe, l'état dynamique change avec l'état émotif. Réciproquement, il est bien manifeste que les couleurs, les odeurs, etc., qui déterminent les effets dynamogènes les plus intenses sont en général agréables.

Nous avions conclu de ces remarques que la sensation agréable ou désagréable était constituée par une exagération ou une diminution de l'énergie potentielle. Certains faits cependant relatifs à des sensations manifestement pénibles semblaient contredire cette règle. L'étude de quelques sensations olfactives en particulier nous permettra, je pense, de rétablir l'accord entre toutes les expériences.

M. le docteur G., qui est très sensible à l'action des odeurs, a bien voulu nous servir de sujet d'expérience. Après avoir pris la force dynamométrique de la main droite, qui varie de 50 à 55 dans plusieurs épreuves, nous approchons vivement de ses narines un flacon contenant du musc pur qui nous a été obligeamment prêté par notre ami M. Ch. Girard, directeur du laboratoire municipal, c'est dire qu'il s'agit d'un produit parfaitement sûr. M. G. déclare que cette odeur est extrêmement désagréable; sa force dynamométrique, prise à ce moment, donne 45, c'est-à-dire qu'elle semble diminuée. La même expérience est reprise plus tard, mais en laissant le flacon à distance, de telle sorte que l'impression arrive atténuée; M. G. déclare alors que cette odeur est très agréable, et sa physionomie exprime très nettement la satisfaction, il donne alors une pression de 65, c'est-à-dire une augmentation de 10 à 15, d'un sixième ou d'un cinquième.

Chez une hystérique, anesthésique générale, qui a une obnubilation très manifeste du sens de l'odorat, l'approche immédiate du flacon de musc détermine une sensation très agréable en même temps qu'une

1. A. Binet et Ch. Féré, *La polarisation psychique* (*Revue philosophique*, avril 1884).

dynamogénie très intense (46 au lieu de 23). Dans une autre expérience sur le même sujet, nous laissons le flacon de musc au contact des narines pendant trois minutes; après avoir déclaré d'abord la sensation très agréable, il commence à en être incommodé, l'exploration dynamométrique qui n'avait pas été faite jusque-là, donne 19, c'est-à-dire une diminution notable. Si on continue l'expérience, si on persiste à faire agir l'odeur du musc, peu à peu la sensation s'affaiblit, puis disparaît, la réaction dynamométrique baisse encore un peu, enfin le sujet tombe dans le sommeil léthargique. La sensation olfactive a agi exactement comme les sensations auditives et visuelles prolongées; toutes sont excitantes au début, puis déterminent l'épuisement qui aboutit au sommeil quand il s'agit d'un sujet prédisposé.

Cette succession de phénomènes, soit dit en passant, montre que le sommeil provoqué n'est pas séparé du sommeil spontané à son origine : la fatigue est la cause primordiale; tantôt elle se produit à la suite d'une décharge brusque résultant des mouvements réflexes déterminés par une impression brusque : tantôt elle se produit lentement en conséquence d'une impression prolongée et monotone. Notons d'ailleurs que cette succession de phénomènes, à savoir sous l'influence d'une même excitation, la sensation forte, puis l'absence de sensation, et la fatigue, existe à l'état physiologique; et on peut la reproduire sur bon nombre de sujets normaux. Il en découle qu'une excitation, même lorsqu'elle n'est plus perçue, détermine encore des effets dynamiques et finalement la fatigue. Une excitation agréable ou désagréable peut cesser d'être perçue sans pour cela cesser d'exercer des effets mécaniques, dont l'absence est parfaitement reconnue lorsque l'excitation vient à être supprimée.

Ces différentes expériences concordent parfaitement pour nous montrer que les sensations agréables s'accompagnent d'une augmentation de l'énergie, tandis que les désagréables s'accompagnent d'une diminution. La *sensation de plaisir* se résout donc dans une *sensation de puissance;* la *sensation de déplaisir* dans *une sensation d'impuissance.* Nous en sommes donc arrivés à la démonstration matérielle des idées théorique émises avec plus ou moins de clarté par Kant, par Bain, par Darwin, par Dumont, sur le plaisir et la douleur.

Or toute excitation qui amène une augmentation de l'énergie potentielle, se termine par une décharge, tantôt lente, quand l'excitation est modérée, tantôt brusque, quand l'excitation est forte et détermine des mouvements réflexes. L'impression de l'ammoniaque sur l'odorat détermine de mouvements, elle produit une décharge brusque avec dépression rapide de l'énergie potentielle, et par conséquent une sensation désagréable. L'exagération immédiate et momentanée de la pression n'est que l'effet direct de la décharge réflexe, qui se traduit non seulement dans les muscles de la vie de relation par des contorsions du visage et du corps, par des cris, etc., mais encore dans les muscles de la vie végétative, par des manifestations variées dans le domaine de la circu-

lation, etc. Chaque décharge s'accompagne d'une diminution de potentiel, de sorte que, à partir d'une certaine limite, la sensation ne peut plus s'accroître proportionnellement à l'excitation.

Nous avons vu précédemment que les impressions auditives déterminent successivement des phénomènes analogues d'excitation et de dépression. Il en est de même des impressions portant sur les autres sens. Les sensations de la vue sont particulièrement instructives, car elles nous montrent non seulement que la fatigue d'un organe tient à une diminution de l'énergie potentielle du sujet; mais encore que cette diminution coïncide avec une modification des vibrations moléculaires. En effet, lorsque l'on regarde longtemps un carré rouge appliqué sur un fond blanc on voit apparaître du vert sur ses bords, c'est le phénomène dn contraste simultané; chez les sujets faibles, ce phénomène se manifeste plus tôt; on le voit plus tôt aussi lorsqu'on est fatigué; or on peut le faire apparaître d'emblée pour ainsi dire chez certains sujets par l'application d'un aimant.

Mais je me suis surtout proposé de montrer que le plaisir et la douleur sont en corrélation avec l'énergie potentielle du sujet. Les sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, ne sont pas les seuls qui nous fournissent des arguments à cet égard; les excitations du sens génésique nous présentent des phénomènes non moins démonstratifs. Il est facile de se rendre compte de l'exaltation, de l'énergie qui s'accroît jusqu'au paroxysme, pour se maintenir pendant un certain temps, après lequel il se fait une dépression persistante. Il n'est pas nécessaire d'insister sur les états psychiques qui correspondent à cette exaltation et à cette dépression dynamique. La stimulation est par elle-même un plaisir; c'est pour cela que l'homme aime les sensations, comme le dit Aristote. Or, toute sensation qui n'amène pas la fatigue produit une stimulation. Spencer a quelque peine à s'expliquer comment le croassement des corbeaux peut être agréable : c'est tout simplement parce que c'est un bruit. Les effets toniques du bruit ont été reconnus empiriquement, et l'habitude de s'exciter par des cris de guerre, de s'encourager la nuit en chantant est la trace de cette observation. Spencer, comparant le jeu au sentiment esthétique dit que ce sont des exercices artificiels d'activité sans avantage ultime. Nos expériences montrent que l'un et l'autre augmentent au moins pour un temps l'énergie spécifique.

S'il est vrai que les sensations agréables ne jouissent de cette qualité qu'en raison de la sensation de puissance qu'elles développent, on peut dire aussi que le plaisir subjectif est constitué par la sensation subjective de puissance. Le plaisir de la puissance (Dugald Stewart) peut donc trouver son explication physiologique, tout comme la douleur de l'impuissance; l'un produit un développement des sentiments de bienveillance, l'autre produit les sentiments inverses; aussi voit-on le maître pardonner, l'esclave jamais. Quand on a la puissance, il faut s'appliquer à ne pas la faire sentir, c'est un principe important de la politique

physiologique, et il ne s'adapte pas exclusivement au gouvernement des nations. On peut ajouter que le plaisir de la puissance ainsi compris éclaire encore l'origine égoïste de l'altruisme : être utile à autrui contribue à augmenter le sentiment de puissance, et par conséquent, est agréable en soi; il est meilleur de donner que de recevoir.

Les observations précédentes sur les phénomènes somatiques en relations avec le plaisir qui est la manifestation interne de la puissance et avec la douleur qui n'est, au contraire, que la sensation interne de l'impuissance (soit constitutionnelle, soit acquise, fatigue, etc.), peuvent servir de base à une théorie physiologique de l'esthétique. Et d'autre part il faut remarquer que le plaisir et la douleur constituent le fond de tous les faits psychiques désignés sous le nom de sentiments, d'affections, d'affinités électives, etc. Ces derniers faits pourront donc trouver, eux aussi, dans les observations précédentes, une interprétation physiologique basée sur la constatation de faits matériels.

Les faits d'ordre physiologique que nous avons rapportés montrent en somme que tous les *circumfusa* agissent sur l'homme, même en dehors de tout état de conscience, en modifiant la forme et l'intensité de son énergie. Il réagit à chaque excitation suivant sa vibratilité spécifique, suivant sa constitution moléculaire, variable avec le sexe, l'âge, le tempérament, l'état de la nutrition, etc.; mais on peut dire qu'il réagit nécessairement et qu'il ne crée jamais de forces. L'observation rigoureuse des faits est en contradiction flagrante avec la théorie de M. Bain de la spontanéité de la force et met en lumière cette notion déjà exprimée avec plus ou moins de précision par un grand nombre de physiciens et de physiologistes, que la mécanique est la science fondamentale? On peut dire que les manifestations les plus complexes de l'intelligence ne lui échappent pas. Si, comme le formule nettement Setchénoff, un mouvement volontaire ou involontaire reconnaît nécessairement pour cause une excitation venue du dehors et est par conséquent machinal, on peut dire aussi que toute excitation si faible qu'elle soit détermine nécessairement un mouvement.

On peut donc fournir la démonstration expérimentale de la nécessité de tous nos actes, et par conséquent de cette proposition que la volonté n'est autre chose qu'une réaction individuelle. Cette démonstration n'est pas superflue : en effet, si la plupart des psychologues et des hommes de science admettent volontiers le déterminisme, il n'en est pas moins vrai que le principe de la liberté individuelle domine la science sociale. Il n'est donc pas inutile de prouver par l'observation physiologique que l'idée de liberté n'est qu'une hypothèse sans fondement scientifique et qui ne mérite aucun respect. Et on peut ajouter qu'elle a des conséquences déplorables au point de vue de l'évolution de l'espèce : elle a en effet fréquemment pour résultat de faire sacrifier l'intérêt de la collectivité à l'intérêt individuel.

Ch. Féré.

# LA CONSCIENCE ET L'INCONSCIENCE
## CHEZ L'ENFANT DE TROIS A SEPT ANS

I

Je n'ai pas à examiner ici les hypothèses des philosophes touchant la nature de la conscience et ses rapports avec l'inconscience. La conscience est-elle un attribut spécial à la matière organisée et vivante, ou commun à tous ses éléments et à tous ses agrégats, à l'atome, à la cellule, au cristal, au végétal, comme à l'animal et à l'homme? Est-elle, chez ces derniers, quelque chose de surajouté à l'état proprement nerveux? L'état psychique est-il complet sans cet hypothétique épiphénomène? En un mot, l'inconscient est-il simplement « un état psychique qui, étant quelquefois, et même le plus souvent, accompagné de conscience, ou l'ayant été à l'origine, ne l'est pas actuellement? [1] » Est-il vrai que « l'esprit ne fait pas de sauts », et qu'il y a toujours entre deux états conscients une chaîne plus ou moins longue d'états intermédiaires qui se déroule à notre insu? Je ne me flatte pas d'apporter le moindre rayon de lumière dans ces questions où l'observation expérimentale n'a pas encore pénétré. Je me bornerai, sans prétendre rien expliquer, à étudier dans la période de trois ans à sept ans, quelques relations faciles à observer entre la vie consciente et la vie inconsciente de l'esprit. Je crois, d'ailleurs, qu'on a trop exagéré, non l'importance, mais la quantité des faits inconscients qui se mêlent à la trame ininterrompue, assure-t-on, des faits conscients. Quoique d'une durée inférieure à celle de ces derniers, leur production n'en exige pas moins un temps assez considérable, ce qui nous autorise à croire que leur nombre est moindre qu'on ne l'a supposé.

II

Plus va l'enfant, plus il acquiert d'idées aptes à se reproduire avec ou sans conscience. Le plus grand nombre d'entre elles lui

1. Th. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, p. 13.





reviennent sans qu'il les remarque. Les plus anciennes, les plus fréquemment renouvelées sont dans ce cas : j'entends les perceptions ou conceptions essentielles, les associations et les inférences proprement humaines, celles dont l'hérédité et le milieu général font à peu près tous les frais. C'est ainsi qu'il faut comprendre, sans trop l'élargir, cet aphorisme de Spencer : « La nature s'est chargée elle-même de la première instruction des enfants. » Au même point de vue, Bain a pu dire aussi : « Nos premières perceptions ont principalement pour objet tout ce qui sert au développement de la vie et des actions utiles à la vie. » Les enfants, de deux à quatre ans, acquièrent d'eux-mêmes ou par leurs rapports avec leurs parents et leurs camarades, une prodigieuse quantité de ces notions communes à l'espèce et à la race, avec nombre d'autres notions dérivées des premières, et marquées du sceau de l'éducation spéciale et du caractère individuel. Leur force d'assimilation est à tel point fraîche et vive, que l'intuition leur suffit presque toujours pour saisir au vol les impressions directement utiles; s'agit-il de les reproduire, de les confronter ou de les lier avec d'autres, l'imagination et la suggestion tout animales font l'affaire : à quoi bon dès lors la conscience, la réflexion, l'effort de l'analyse? C'est donc à peu près sans conscience qu'ils apprennent les lois générales de la nature, de la vie, de la société, et celles mêmes de l'esprit, car il y a un psychologue au fond de tout enfant [1]. Pour ce qui est des connaissances plus spéciales, objet d'instruction propre, un enfant de trois à six ans doit en avoir appris à la maison ou à l'école, par le fait de sa curiosité utilitaire ou esthétique, une quantite relativement considérable. C'est là une base déjà complète de toute la science future, du concret à l'abstrait, des mathématiques à l'astronomie, en passant par la physique, la chimie, l'histoire naturelle, la grammaire, la rhétorique, la logique et la morale. Tout cela, d'ailleurs, très peu conscient dans l'acquisition, encore moins dans la reproduction; mais aussi rien de plus facile à ramener dans la conscience.

Vérifions le fait. Un enfant âgé de six ans me parle de ses travaux et de ses luttes scolaires avec un sentiment de pleine confiance en lui-même. Je transcris son bout de lettre. « Je pense que tu vas être content. J'ai le premier prix d'excellence, avec dix points d'avance sur l'élève qui a le second. Comme, ayant la rougeole, il n'a pas pu composer, j'ai été premier. Mais, quand même il aurait composé, j'aurais sans doute été le premier, parce que je suis très fort en

1. Voyez, dans mon étude sur *Jacotot*, le chap. intit. *L'enfant psychologue et logicien.*



sciences. S'il était venu, j'aurais été premier, et lui second, de sorte que je n'y aurais rien gagné (il voulait dire *perdu*). Je viens d'être second en histoire et en géographie. Hier j'ai composé en allemand, c'est-à-dire en thème. Samedi, je composai en version; je suis sûr d'être deux fois premier. »

Un mois plus tard, me trouvant auprès de cet enfant, j'ai voulu savoir jusqu'à quel point il se rendait compte de ses efforts et de ses progrès. Je lui fis cette question : « Es-tu aussi fort sur le piano que ton frère? — Oh! répondit-il, je sais la *Marseillaise*, *Ne grimpez pas aux nids*, *J'ai un pied qui remue*... Nous avions un peintre à la maison, qui chantait *Un pied qui remue*. Il était très grossier, et il chantait comme ceci... — Ce n'est pas ce que je voulais savoir. Tu ne sais pas si tu es plus fort ou moins fort que ton frère en musique? — Ah! tu veux dire quel est le plus avancé de nous deux? Il est plus loin que moi : il a eu plus de leçons que moi. Je vais, si tu veux, demander à maman quel est celui qui joue le mieux. » Il disparaît, et revient au bout de trois minutes. « Mon frère, me dit-il, est plus avancé que moi; mais j'ai plus de dispositions que lui. » Mis sur la voie, il m'expliqua les raisons du fait. « Il a eu plus de leçons, parce que je rentre de classe à onze heures, et lui à dix; je n'ai pas autant de temps que lui pour apprendre. »

J'ai poursuivi mon enquête. J'ai appris que l'enfant sait additionner de tête 5 et 5, 10 et 10, 20 et 20, multiplier 5 par 5, 6 par 6, etc. Il prétend avoir appris cela seul ou à peu près. Il le croit. La vérité est qu'il l'a appris sans s'en douter, et, d'ailleurs, par la bonne méthode. Souvent, en promenade, il demandait ce que signifiaient les numéros des tramways; on lui répondait que la voiture marquée 1 partait la première, la voiture marquée 2 la seconde, et ainsi de suite. Il eut vite fait de savoir les éléments de la numération parlée et de la numération écrite. Il fit les autres progrès de la même manière, en comptant ses billes, ses plumes, ses chemises, ses timbres, ses livres, les feuilles de ses cahiers, un peu par observation instinctive, beaucoup par usage et routine. Mais il fallait très peu l'aider, comme on vient de le voir, pour l'amener à mettre au clair tous ces faits de connaissance obscure.

J'ai fait quelques expériences du même genre sur d'autres enfants de cet âge. Je ne citerai que deux cas, pour ne pas épuiser la série des opérations intellectuelles. Un enfant de sept ans et deux mois, très bon observateur, très grand raisonneur, montrait fort peu d'imagination littéraire. Ses parents s'en désolaient, croyant le mal sans remède. J'ai cherché à tirer de lui quelques renseignements utiles sur cet état de choses. Je lui ai suggéré quelques associations

portant sur des objets qui avaient dû l'intéresser. « Tu t'es beaucoup amusé aux congés de Pâques? — Oui, beaucoup. Je les ai passés à S... Grand-père ne nous fait pas souvent jouer. Il nous trouve bruyants. Grand'mère nous gronde, sans être bien fâchée. Nous nous amusons tout de même. Je passais trois ou quatre heures par jour sur la plage. Je pêchais. J'ai attrapé, un matin, une anguille longue comme le bras, mais pas fort grosse. Elle me glissa dans les doigts, et je la crus perdue. Mais, je soulevai un grand rond d'algues et de galets autour de l'endroit où elle s'était enfoncée, et je finis par la reprendre. Elle fit un bon petit plat, avec les autres petits poissons que j'avais pris, sans compter les crevettes. » C'était là ce que l'on appelle une association par contiguïté dans le temps et dans l'espace. J'entrepris l'enfant sur une association à peu près pareille. « La mer devait être belle, car je crois me souvenir qu'il faisait à Pâques un temps superbe. — Oui, pendant quelques jours. Le lundi et le mardi, il plut beaucoup. Le mercredi, un peu seulement le matin. Nous allâmes, le soir, nous promener au phare, et le lendemain au fort de H... Tu sais? C'est là que tu ramassas un gros bouquet d'immortelles sauvages, et que tu riais de voir tant de petits escargots blancs par terre. J'ai failli y attraper un bien beau lézard vert. — Tu n'en avais pas peur? — Oh! je sais m'y prendre : l'autre année, à Luz, j'ai tué une petite vipère, tout seul, à grands coups de canne de filet. »

Vint ensuite une de ces suggestions ou associations dites par ressemblance. « Tiens, voilà, parmi les cailloux, un joli silex. J'ai vu une coupe de silex, aussi belle que du marbre. — Oh! pourtant, me dit l'enfant, ce n'est pas du marbre. Les silex sont des agates. J'en ai chez nous, que M. T... m'a donnés. J'ai des échantillons gris, rouge, brun, verdâtre. J'ai aussi des échantillons de marbres des Pyrénées. Je te les montrerai. J'ai du quartz, j'ai du spath de plusieurs pays. Tu sais qu'ils se cassent tous en morceaux pareils : c'est fort curieux. » Je finis par une suggestion, si l'on veut, locale, mais très propre à mettre en jeu son imagination affective. « Aimes-tu mieux, lui dis-je, aller à S... qu'à T..? — J'aime beaucoup aller à S., à cause de la mer. Et puis je m'amuse avec Cambo (il a une vraie passion pour le chien de son grand-père). C'est un beau chien, très bon chasseur, un mâtin doublé d'épagneul. Grand-père y tient beaucoup. Et moi, donc! J'en fais tout ce que je veux. Il aime bien mieux courir dans le village ou sur le bord de l'eau, que d'aller se faire gronder, et travailler dans les bois avec grand-père. Pourtant, j'aime peut-être mieux aller à T... Nos tantes nous font amuser. Elles nous font des friandises, des merveilles. Et nous allons nous

promener sur le bord de l'Adour. Mon père m'emmène avec lui chasser des insectes. Et puis, nous avons le grand jardin, où nous faisons du jardinage, où nous trouvons de la terre glaise pour faire de la poterie. Toujours quelque chose d'amusant à faire. »

Ce sont là réponses d'enfant à l'esprit juste et net, et d'imagination, non point littéraire, mais plutôt scientifique. Ce qui l'intéresse, avant tout, comme tous les enfants de son âge, c'est son plaisir; mais l'intérêt intellectuel a infiniment de prise sur lui. Il est surtout frappé des rapports logiques, des caractères essentiels des choses; mais il ne voit rien au delà du petit coin où il se cantonne pour observer, pour happer des poissons ou des insectes. Il reconnaît d'un œil sûr ce qu'il a déjà vu, il saisit avec entrain les faits nouveaux ou rares; mais peu ou point d'images d'ensemble, en relief, en fusion, en contraste; peu de réminiscences secondaires à côté des souvenirs importants et bien tranchés; surtout peu d'associations de sentiments sympathiques. Il formule sans chaleur des jugements presque toujours exacts : ceci est blanc, noir, de telle forme, de telle couleur, de telle grandeur, de tel effet ou de tel usage; il dit même tout simplement, tout sèchement : ceci est beau, ceci est laid. Le jugement est formulé, non senti. Ce n'est là qu'un défaut tout relatif d'imagination esthétique. Accoutumé à des suggestions analogues à celles que je viens de rapporter, nul doute qu'il ne prît un tour d'esprit différent, et n'en vînt bientôt de lui même à considérer, dans les choses qu'il voit d'ailleurs si bien, des aspects, des rapports, des qualités susceptibles de produire en lu des émotions jusque-là étouffées par le développement exclusif de l'observation et du raisonnement.

## III

Examinons maintenant le rôle de l'inconscient dans la sphère des émotions. Je n'ai pas à m'occuper des éléments physiologiques du sentiment, ni de ces infiniment petits de plaisir et de peine que les métaphysiciens, depuis Leibnitz, supposent être les obscurs composants des émotions conscientes. Il n'est déjà pas si aisé de découvrir lequel de ces trois éléments, affection, volition, perception ou représentation, prédomine dans une sensation manifestement éprouvée par l'enfant. Son langage, animal au début, n'exprime pas toujours avec précision ses états intérieurs les plus simples. Plus tard, sa parole et sa mimique, instruments très incomplets d'analyse et d'expression mentale, quand nous lui suggérons des réponses révéla-

trices, ne nous apprennent rien de bien certain sur ces états. Excité à nous communiquer ses sentiments intimes, il les modifie par cela même. Il nous présente comme actuellement conscient ou inconscient ce qui, au premier moment, ne l'était pas. Il traduit mal sa pensée, il la tronque, il l'exagère. Souvent même il cherche dans nos yeux la réponse à faire; il la risque à tout hasard, d'après nos sentiments présumés, par envie de nous plaire ou par crainte de nous fâcher. L'enfant qui se voit interrogé devient innocemment hypocrite. Il ressemble en cela à l'homme des races primitives. Un sauvage australien avait apporté à Oldfield quelques spécimens d'une espèce d'eucalyptus. Désirant connaître les habitudes de la plante, le voyageur lui demande : « Est-ce un grand arbre? » L'Australien répondit immédiatement que oui. Peu satisfait de sa réponse, Oldfield lui demanda de nouveau : « C'est un petit arbrisseau? — Oui, » répondit-il encore [1]. L'enfant élude ainsi quelquefois nos questions embarrassantes. D'autres fois, pendant que nous épions chez lui l'effet de notre suggestion, son attention et son imagination sont bien loin du lieu et du moment présent : une impression, pour nous inaperçue, quelque sourde incitation du cerveau ou des viscères, l'ont enlevé, pour un court instant, à nous et à sa conscience. Ou bien encore, telle impression qui nous paraît avoir à peine effleuré son esprit, vient nous étonner par une brusque irruption dans ses discours ou dans sa conduite. Comment fixer à coup sûr cette conscience mobile?

Un enfant de quatre ans et demi se promène avec moi dans un jardin public. Je vois ses yeux fixés sur un grand nuage blanc qui couvre une grande partie du ciel. Je me prends à dire : « Le beau nuage! Comme il marche lentement! » Et l'enfant d'ajouter : « Médor? Il est bien malade, il ne peut plus marcher, je crois qu'il mourra bientôt. » Un autre jour, dans le même lieu, je m'écrie : « Nous avons cette année de bien jolies journées de juin. — Mais non, mais non, réplique l'enfant, le temps est tout à fait triste maintenant. On ne me laisse plus guère sortir avant cinq heures du soir, à cause du grand soleil. Pourquoi me mettre un chapeau, alors? » Pendant une matinée du même mois, nous avions grimpé au haut d'une colline dominant une des belles vallées de Gascogne. « Regarde, lui dis-je, ces peupliers si bien alignés le long du ruisseau, et, à leur gauche, bien au loin, toutes ces grandes taches vertes ou jaunes : ce sont des champs et des prairies. — Tu te plais donc ici? me dit l'enfant me regardant d'un air très sérieux. Je ne m'y amuse pas

1. Lubbock, *L'homme avant l'histoire*, p. 7.

beaucoup. Toujours marcher et jamais jouer! » Au bas du coteau, nous traversons une passerelle, à côté d'une petite cascade. L'enfant fixait ses yeux ardents sur la chute d'eau brillante, écumeuse et sonore. J'avais tout lieu de croire qu'elle absorbait son attention. Mais voilà qu'il s'écrie : « Quand je pense que je pourrais chevaucher sur ce petit pont-là! Ce serait vite fait, et sans aucun danger, si tu le voulais bien! » Quand nous eûmes franchi la passerelle, le premier soin de l'enfant fut de faire force pirouettes et gambades sur l'herbe fraîche coupée. Puis, se retournant brusquement : « C'est égal, dit-il, la cascade fait un petit bruit étrange, qu'en dis-tu? Est-ce que chacune de toutes ces gouttes blanches fait un petit bruit, comme les voix des enfants qui chantent à l'école? Et notre oreille, qui est si petite, entend tout cela à la fois! C'est bien drôle! » Il est donc possible, mais pas toujours facile d'obtenir quelques renseignements à peu près exacts sur un certain nombre d'états conscients ou subconscients de l'enfant, à condition de se montrer aussi patient et attentif qu'il est inconstant et superficiel, aussi délié dans les tentatives de suggestion qu'il est souvent fin et subtil dans ses intuitions rapides.

Nous pouvons aussi, pour compléter ces vagues révélations de la conscience enfantine, sonder les profonds replis de notre mémoire personnelle. Il suffit de secouer les souvenirs confus de nos toutes premières années, pour en voir jaillir, à la lumière de notre conscience d'adultes, une foule d'impressions et de sentiments éprouvés un jour, et qui n'ont peut-être jamais eu occasion de renaître. Cette sorte d'autopsychologie rétrospective devrait, ce me semble, tenter les esprits favorisés d'une mémoire fidèle. Ils renferment au dedans d'eux-mêmes, sans qu'ils s'en doutent, un nombre incalculable de ldocuments enfantins qui seraient pour nous très précieux. J'en mets a preuve sous les yeux du lecteur. Comme tout est vrai, senti, vécu, dans cette page où Proudhon évoque les heureux souvenirs de son enfance rustique.

« Le paysan est le moins romantique, le moins idéaliste des hommes. Plongé dans la réalité, il est l'opposé du dilettante, et ne donnera jamais trente sous du plus magnifique tableau de paysage. Il aime la nature comme l'enfant aime sa nourrice, moins occupé de ses charmes, dont le sentiment ne lui est pas étranger cependant, que de sa fécondité. Le paysan aime la nature pour ses puissantes mamelles, pour la vie dont elle regorge... Quel plaisir autrefois de me rouler dans les hautes herbes, que j'aurais voulu brouter comme mes vaches; de courir pieds nus sur les sentiers unis, le long des haies; d'enfoncer mes jambes, en rechaussant les verts turquies,

dans la terre profonde et fraîche! Plus d'une fois, par les chaudes matinées de juin, il m'est arrivé de quitter mes habits et de prendre sur la pelouse un bain de rosée! A peine si je distinguais alors moi de non-moi. Moi, c'était tout ce que je pouvais toucher de la main, atteindre du regard, et qui m'était bon à quelque chose; non-moi était tout ce qui pouvait nuire ou résister à moi. L'idée de ma personnalité se confondait dans ma tête avec celle de mon bien-être, et je n'avais garde d'aller chercher là-dessous la substance inétendue et immatérielle. Tout le jour, je me remplissais de mûres, de raiponces, de salsifis des prés, de pois verts, de graines de pavots, d'épis de maïs grillés, de baies de toutes sortes, prunelles, bessons, alises, merises, églantines, lambrusques, fruits sauvages; je me gorgeais d'une masse de crudités à faire crever un petit bourgeois élevé gentiment, et qui ne produisaient d'autre effet sur mon estomac que de me donner le soir un formidable appétit. L'alme nature ne fait mal à ceux qui lui appartiennent... Que d'ondées j'ai essuyées! que de fois, trempé jusqu'aux os, j'ai séché mes habits sur mon corps à la bise ou au soleil! Que de bains pris à toute heure, l'été dans la rivière, l'hiver dans les sources! Je grimpais sur les arbres; je me fourrais dans les cavernes; j'attrapais les grenouilles à la course, les écrevisses dans leurs trous, au risque de rencontrer une affreuse salamandre; puis je faisais sans désemparer griller ma chasse sur les charbons... Il y a, de l'homme à la bête, à tout ce qui existe, des sympathies et des haines secrètes dont la civilisation ôte le sentiment. J'aimais mes vaches, mais d'une affection inégale, j'avais des préférences pour une poule, pour un arbre, pour un rocher. On m'avait dit que le lézard est l'ami de l'homme, et je le croyais sincèrement. Mais j'ai fait toujours rude guerre aux serpents, aux crapauds et aux chenilles [1]. »

La plupart de nos sentiments se rapportent au bien de l'individu et à celui de l'espèce. Il n'est pas toujours facile de faire chez l'enfant le départ de ces deux égoïsmes. Le mobile personnel domine manifestement dans ses affections sociales. Il aime sa mère, il aime tout en elle : le son de sa voix, son doux sourire, ses attitudes, ses gestes, tout cela le ravit d'aise; mais en elle il aime surtout la pourvoyeuse des appétits, la dispensatrice des grâces et des caresses. Le premier de ses sentiments sociaux est donc aussi personnel que possible. Aussi quelle amertume jaillit sur les lèvres des enfants méconnus ou maltraités, lorsque, après bien des années, repassent devant leurs yeux les images d'un père cruel ou d'une mère aca-

1. *De la justice dans l'État et dans l'Église*, t. II, p. 90-93.

riâtre! Rappelez-vous Chateaubriand, rappelez-vous Vingtras. Les sentiments les plus purs vivent de satisfactions égoïstes. Faute de cet aliment naturel, ils meurent ou se corrompent. Nous sommes, dans une large mesure, les auteurs, ou, du moins, les directeurs de la sensibilité enfantine. Nos émotions, nos exemples se reflètent à toute heure, à l'âge de sept ans comme à l'âge de deux ou trois ans, dans les affections, les penchants et les goûts de ces petits êtres impressionnables. Voulons-nous comprendre, à certaines heures, telle obscure manifestation de leur sensibilité, il n'est pas toujours besoin de remonter jusqu'aux ancêtres pour en trouver l'origine; observons les parents, les serviteurs, les amis : dix fois sur vingt, nous trouverons chez eux le mot de l'énigme. La vie, l'âme de l'enfant sont faites aux trois quarts des nôtres. C'est nous qui avons favorisé ou contrarié le développement de tel sentiment triste ou joyeux, nuisible ou utile, dont l'enfant possédait en naissant le germe. Cet enfant, à l'âge de deux ans, avait encore un excellent cœur; il était tout disposé à aimer son plus jeune frère : il a grandi, il vous a vu chaque jour lui prodiguer les caresses et les attentions qu'il connut lui-même autrefois; quand vous embrassez son frère, vous ne le voyez pas détourner la tête, comme s'il regardait ailleurs; vous ne savez pas qu'il éprouve alors au fond de son être quelque chose comme un coup poignant, qu'il est jaloux sans savoir pourquoi, et pour toute la vie peut-être. Le plus jeune (l'avez-vous remarqué?) était d'abord tout admiration et respect pour son aîné, plus fort et plus habile que lui en toutes choses, c'est-à-dire capable de l'aider, de le protéger, de lui procurer des joies et de lui éviter des peines. Ce besoin et cette attente de services, d'abord gratuits, et ensuite payés de retour, c'est là le pur ciment du sentiment social. Si vous n'avez pas pris garde d'établir, au moins de faciliter, par toutes sortes de moyens, ces indestructibles liens d'intérêt réciproque entre le supérieur et l'inférieur, le bienfaiteur et l'obligé, vous ne devrez pas être surpris de voir bientôt le plus jeune affecter envers l'autre une indépendance allant parfois jusqu'à l'hostilité déclarée.

Il n'y a pas, en revanche, de sentiment personnel qui ne touche par quelque endroit à la sympathie. Une petite fille de quatre ans et demi, malgré la défense de sa mère, avait attelé un épagneul à la petite charrette du jardinier, et s'y faisait porter en excitant à coups d'épingle cette pauvre monture d'occasion : l'animal, piqué jusqu'au sang, affolé, partit d'un trait, renversa la charrette et l'enfant, et s'éloigna avec la charrette, seul, dans une direction inconnue. La petite fille se releva, le front et les mains quelque peu écorchés, et courut se cacher dans le salon, sachant sa mère et sa bonne

absentes. Elle tremble de les voir rentrer. Elle pense à sa chute, au chien. Son cœur bat dans sa poitrine; elle s'assied, elle bondit en avant, elle fait quelques pas, elle écoute, elle a l'air de réfléchir. Qu'éprouve-t-elle, en définitive? Remords d'avoir désobéi, peur d'être grondée, d'être moquée, pitié pour le chien blessé ou perdu? Tout cela peut-être à la fois, ou tour à tour. En tout cas, elle ne saurait le dire. Si nous essayions de porter la conscience et l'analyse dans cet état de sensibilité si complexe, nous risquerions de le modifier étrangement. Un autre jour, la même petite fille supplia son frère aîné de grimper sur un arbre pour dénicher des oiseaux; le petit garçon, à peine à cheval sur la première branche, dégringola, et se fit quelques contusions au visage. Très généreux, il fit promettre à sa sœur de taire l'aventure, surtout parce qu'elle aurait été grondée pour l'avoir poussé à désobéir. Un quart d'heure après, la mère rentra et découvrit l'enfant, pâle et tremblante, sous la tonnelle du jardin : elle voulut à toute force savoir ce qu'elle avait. L'enfant, d'un air honteux, la voix entrecoupée de sanglots, dit qu'elle avait juré à son frère de garder le secret. La situation morale de cette enfant impliquait un mélange de sentiments plus ou moins conscients : pitié pour le pauvre blessé, désir combattu de tout avouer pour lui faire donner des soins, désir de garder une promesse solennellement faite, crainte d'être grondée, de voir gronder son frère, de mériter l'indignation de ce dernier par son parjure : en un mot, les suggestions de l'égoïsme et celles de la générosité en conflit dans l'esprit du jeune enfant, qui sait, lui aussi, dissimuler par intérêt ou par vertu. Dans le mal qu'il accomplit, le sentiment dominateur, au début de l'action, c'est le désir d'une jouissance égoïste; l'action faite, c'est la crainte de s'attirer de la peine ou d'en faireà quelqu'un. Tout cela, d'ailleurs, peu ou point conscient. Dès que l'enfant réfléchit sur ses sentiments, c'est qu'il ne les éprouve plus guère; se juger, c'est n'être plus tout à fait le même. L'inconscience ordinaire des passions enfantines en fait la fragilité et l'ingénuité.

Ainsi de tous les sentiments supérieurs, et en particulier des sentiments esthétiques. L'homme instruit et exercé peut seul démonter par l'abstraction tous ces composés mentaux que résume le mot de beauté : sensations primaires, idées, émotions dérivées, idéal formé des conceptions les plus raffinées et des conceptions les plus grossières de la nature animale. Quelle pauvre analyse et quelle pitoyable synthèse un enfant de quatre, cinq ou six ans ferait de ces divers éléments infus dans l'idée ou le sentiment du beau! Et pourtant, il n'est pas un de ces éléments qui, par l'effet de l'hérédité, et, à un

moindre degré, par l'effet de l'expérience personnelle, ne soit représenté dans la plus humble des admirations et des aspirations esthétiques. Ce serait peine perdue de chercher à placer un si complexe idéal devant la conscience d'un tout jeune enfant, mais non pas de lui en faire apercevoir de temps à autre les traits les plus saillants et les plus simples. Je rirais vraiment d'un petit esthéticien de six ou sept ans (je crois avoir vu de ces monstres-là) qui, en face d'un beau site, d'un ardent coucher de soleil, d'une immense nappe d'eau, du spectacle imposant des montagnes, formulerait, en connaisseur, en perroquet instruit par un sot maître, les raisons savantes du plaisir qu'il éprouverait. Heureux de vivre, de courir, de voir, d'écouter, de jouir par tous ses sens à la fois, au sein d'une admirable nature, il ne doit traduire toutes ces vives impressions que par des exclamations naïves : « Quel bonheur d'être ici! le beau ciel! les beaux arbres! les jolies pelouses! le joli ruisseau! la vaste mer! la grande montagne bleue que voilà! » Des substantifs et des épithètes accumulés voilà pour un jeune enfant, la forme naturelle de l'appréciation esthétique. Je lui passerais à la rigueur quelques formules, mais rares, et naïvement reproduites, de psittacisme esthétique, à condition que les réflexions de son cru fussent aussi enfantines, aussi primitives que possible.

Il en est de même du plaisir tout imaginaire et tout sympathique des récits et des historiettes. L'enfant n'est pas incapable de nous raconter avec émotion toutes ces scènes pour lui si vraies et si réelles. Mais il les sent en acteur fictif. Les réflexions que l'auteur y insère ou qu'il prête à ses héros ne passent pas inaperçues pour le jeune esprit; mais c'est là ce qui le frappe et l'intéresse le moins. Ce qui l'émeut si fort, et jusqu'à interrompre sa respiration, c'est la suite animée des faits, non pas des faits en eux-mêmes, mais en tant que mêlés à des sentiments variés, mobiles et fins d'action. Un de mes petits amis, à l'âge de cinq ans, avait déjà lu, au moins vingt fois, je ne sais plus quel charmant livre de M. Girardin. Je lui demandai comment ce livre pouvait tant l'intéresser. Il fut tout d'abord embarrassé de répondre : mais son hésitation ne fut pas longue : il se tira d'affaire en commençant à me débiter par le menu, et presque avec les mots du livre, les événements de cette palpitante histoire. De toutes ces émotions si vives en elles-mêmes, et si obscures dans leurs caractères et dans leurs causes, de ces émotions ressenties à l'âge où le cerveau à sa plus grande plasticité, croit-on qu'il ne reste rien, l'intérêt une fois passé, et jusqu'au nom du livre oublié? Il en résulte des tendances à l'action enchaînées quelquefois pour la vie à une image, à une série d'images, à une phrase, à un

mot. Pour le sentiment, comme pour la pensée, le prolongement du travail intérieur se fait à partir des plus tendres années. Il nous arrive bien quelquefois de reconnaître pour nôtres certaines de ces impressions primordiales : ce sont les heures d'or de la mémoire. Mais, le plus souvent, nous avons peine à dévisager ces vieilles connaissances. Nous les retrouvons dans un livre, dans une conversation, au théâtre : dans la rue elles nous apparaissent comme quelque chose de déjà vu, sans savoir d'où ni de quand nous les tenons. Le fonds de notre conscience est pétri de consciences ignorées.

## IV

Il nous reste à parler des rapports de la volonté avec la conscience et l'inconscience. A quatre ans, à six ans, nous retrouvons encore le plus souvent l'impulsivité primitive, l'exubérance et la vivacité des mouvements, mais de mieux en mieux coordonnés, l'inconstance des désirs, mais de moins en moins tyranniques. Cette impulsivité est de plus en plus intermittente; elle a ses jours, ses heures, ses crises, variant suivant les tempéraments, l'éducation et l'entourage. Les organes d'action sont plus forts et mieux exercés, les centres supérieurs plus développés, plus habitués à arrêter et à diriger en divers sens les excitations nerveuses; les centres inférieurs, en travaillant toujours beaucoup pour eux-mêmes, travaillent davantage pour la communauté. Les buts sont en général plus conscients, les résolutions moins labiles. Nous verrons encore des enfants même de sept ou huit ans, sous l'effet d'une grande joie, se poursuivre dans les escaliers, les corridors et les appartements, avec les éclats de voix, les rires convulsifs, les contorsions extravagantes de sauvages en fête. Nous verrons assez souvent se produire des cas semblables à celui de cette fillette de six ans, si pressée de porter la première un bouquet à sa grand'tante, qu'elle courait, les bras en l'air, agitant le bouquet de toutes ses forces; ayant trouvé la bonne vieille endormie sur son fauteuil, elle se mit à la secouer rudement, et bondit impétueusement sur ses genoux. Il ne faut jamais prier beaucoup l'enfant du second âge pour le ramener à ce dévergondage de paroles et de mouvements hérité de nos sauvages ancêtres et développé dans les deux premières années. Est-ce à dire que, si peu modérés qu'ils soient par l'attention inhibitoire, il n'y entre pas un tant soit peu de conscience? Un de mes petits voisins vient m'inviter à venir passer la soirée chez son père avec des amis. J'entends frapper deux petits coups à la porte, qui s'ouvre tout à coup avec fracas. La première action provient d'une habitude encore mal formée, la

seconde appartient à l'impulsion réflexe. « Comme tu entres chez les gens! » dis-je au marmot avec douceur. « C'est vrai, me dit-il, d'un air un peu confus, je ne devais pas ouvrir la porte si vite, je devais attendre que vous eussiez dit : « Qui est là? Entrez! » Un simple avertissement a donc remis en pleine conscience deux séries de mouvements, dont l'une avait passé presque inaperçue, et l'autre peut-être tout à fait.

Un geste, un mot, une impression soudaine, appellent l'attention de l'enfant sur ce qu'il avait seulement entrevu au passage. Il est à croire que tout le subconscient consiste en quelques états de conscience affaiblie ou de conscience naissante auxquels il manque très peu de chose pour arriver à l'état fort ou complet. Ce petit être si remuant vous suit-il à la promenade, vous ne savez jamais au juste où il est : et pourtant il se retrouve toujours, ce qui prouve qu'il ne se perd jamais tout à fait. Un régiment passe sur la chaussée du boulevard : l'enfant quitte votre main, se précipite, et essaie de percer la haie des spectateurs : impossible, la foule est trop massive; et pas une petite place sur le banc où trente personnes sont debout; mais voilà un arbre, et justement un gamin à califourchon sur une de ses branches : c'est une idée; l'enfant vous regarde d'un air moitié questionneur, moitié suppliant. Que de choses, résumées dans ce regard! Que d'idées et de sentiments, les uns très peu, les autres très conscients! Ce regard vous dit : « Je grimperais avec bonheur, et avec quelle facilité, sur cet arbre d'où je verrais défiler nos beaux soldats! Mais tu ne me le permettras pas, et cela pour une foule de raisons, que je connais. Si tu voulais pourtant être assez complaisant ou assez faible pour me laisser faire? Tu as quelquefois de ces sortes de bontés, ou d'oublis!.. »

Comme la conscience intervient si facilement dans les actes d'automatisme et d'habitude, il n'est pas déraisonnable de croire qu'elle n'en est jamais absente. On sait d'ailleurs, d'après les plus récentes expériences de suggestion hypnotique, que la volition consciente peut très bien coexister avec l'automatisme. Ce qui distingue la volonté du réflexe, de l'instinct, de l'habitude, c'est d'abord le degré de conscience : elle est, en général, assez nette dans l'acte dit volontaire. Mais il faut autre chose pour constituer la volition : il faut un intervalle, aussi court que l'on voudra, entre l'idée et l'acte; cet intervalle est rempli par l'œuvre des mobiles préparant le choix. La plupart des désirs de l'enfant, même âgé de six ou sept ans, sont si promptement suivis de résolution ou d'action, qu'il reste fort peu de place pour la délibération et pour la conscience. La délibération n'en a pas moins lieu; elle peut consister dans la simple

détermination d'agir, dans un choix entre faire et ne pas faire. La volonté peut n'être que l'approbation accordée à un motif, ce motif étant seul, ou à un moyen supposé seul. Les hésitations de l'enfant se rapportent d'ailleurs bien plus aux moyens qu'aux motifs. Rarement elles se prolongent au delà de quelques secondes. Les mots *vite* et *tout de suite* sont encore très familiers à l'enfant de six ou sept ans : le doute et l'indécision ne sont guère de cet âge. Quand l'heure est venue des irrésistibles caprices, des idées obsédantes, les avertissements et les prières, l'idée du blâme ou du danger associée à certaines expériences, sont rejetés dans les bas-fonds de la conscience : on ne songe qu'aux moyens d'agir, si l'acte présente quelque difficulté ou quelque circonstance nouvelle; l'hésitation, la délibération durent d'autant plus que les obstacles à la satisfaction du désir se rapportent moins à l'exécution elle-même. Si l'acte ne dépend que du jeune enfant, la délibération est courte : quelque analogie superficielle avec les expériences passées, un moyen quelconque, un expédient de rencontre sont mis au service de son impatient désir.

Les actes nouveaux ou peu habituels amènent en général une suspension toute mécanique des mouvements, qui n'est pas l'inhibition totale. Cette sorte d'hésitation, effet d'une idée dominatrice et d'un sentiment exclusif, se montre nettement dans le fait de l'attention expectante à deux fins. Quelques enfants avaient démantibulé en jouant le cheval à roulettes de leur ami S... Fureur, cris, rixe imminente. La mère accourt, examine le dégât, et s'asseoit sur un banc pour rajuster la machine. L'opération dura sept minutes. Pendant ce temps, les enfants n'avaient pas bougé : leurs yeux suivaient seuls les mouvements des mains de la jeune femme . Ils étaient comme rivés dans l'attente du résultat, par la crainte d'une semonce en cas d'insuccès. Si tôt qu'ils eurent vu le cheval redressé et prêt à courir de nouveau, ils se mirent à crier, à sauter, à danser comme des fous. Ici l'hésitation a été longue, et la délibération a été des plus simples, à peine bilatérale : on peut hardiment affirmer qu'elle a été en grande partie inconsciente. Voici un second exemple, un peu plus compliqué, où deux motifs antagonistes, l'un et l'autre importants, conscients, engagent un conflit de plus courte durée. Deux filles de cinq à six ans déjeunent chez leur grand'mère. On a donné à l'aînée un verre rose, un bleu à la cadette; le bleu est un peu plus grand : l'aînée aurait préféré l'avoir. Elle veut le prendre à sa sœur, qui le saisit des deux mains et résiste. Voyant qu'on lui donnait tort, l'aînée se lève, furieuse, et dit : « Je vais chez moi : papa arrangera l'affaire. » On rit de la voir si drôlement en

colère. Alors, comme elle est bonne enfant, sa colère cessa presque aussitôt; mais, honteuse de se sentir apaisée, d'avoir souri après sa défaite : « Je voudrais m'en aller, dit-elle, et je voudrais rester : je ne sais pas ce que je veux. » Elle se rassit, et resta. Pourquoi voulait-elle s'en aller, pourquoi voulait-elle rester? Les raisons du pour et du contre, très conscientes pour elle, étaient devinées par tout le monde. S'en aller, c'était se priver d'une partie de plaisir, et sans doute encourir les remontrances paternelles. Rester, c'était essuyer un petit affront, subir un déplaisir, léger après tout, mais l'un et l'autre bien compensés par une réjouissance de famille. Il est d'autres cas, plus compliqués, où les mobiles opèrent sous forme d'arrêt intermittent. On voit alors plusieurs idées ou sentiments s'effacer devant leurs antagonistes, puis revenir, coup sur coup, à la charge, quoique vaincus d'avance par les mobiles opposés.

Conscients ou non, c'est par leur force relative, par la réaction qu'ils produisent sur nos sentiments sur nos tendances innées ou acquises, que les motifs déterminent la volonté. Ils agissent sans la conscience ou malgré elle : tout au moins son influence est un des plus faibles motifs. Le nombre et la puissance des motifs en jeu fait la perfection, ou, si l'on veut, la complication de l'acte volontaire. La délibération, consciente ou non, est presque tout entière dans leur conflit. Le choix, la résolution peut porter sur des éléments d'activité réflexe, et n'intéresser que faiblement la conscience. Souvent, après une hésitation présentant les caractères extérieurs d'une délibération, l'enfant même âgé de six ou sept ans, s'est décidé sans le savoir. Il ne le sait quelquefois qu'après avoir agi. « Tout de suite », je l'ai dit, est sa formule ordinaire avant l'action; et « Je n'y ai pas pensé », sa formule ordinaire après l'action. Il n'y a pas pensé : rien de plus vrai. Il n'a pensé ni à ce qu'il devait ni à ce qu'il pouvait faire, faute d'un nombre suffisant d'expériences classées, contrôlées, remémorées à propos. Mais l'acte étant fait, et ses conséquences vues ou prévues, il y a là une expérience nouvelle qui s'impose à la conscience, qui ranime le souvenir des expériences analogues : ce sont là des motifs d'action apparus après coup. L'enfant qui vient d'agir n'est plus d'ailleurs, ni au point de vue des sentiments ni au point de vue du jugement, le même que devant. Ou son désir est satisfait, et il ne porte plus d'obstacle à la suggestion des idées et des sentiments que l'idée de l'acte aurait pu faire naître; ou bien l'action n'a pas tourné à souhait, et, dans ce cas, à plus forte raison, et par contre-coup, les sentiments se rapportant à l'acte ont toute facilité pour réveiller et remplir la conscience. C'est même souvent ainsi que l'interrègne de la raison



succède au règne des caprices. L'enfant qui vient de faire un acte en contradiction avec son expérience utilitaire, qui aurait dû (croyons-nous) se souvenir des leçons subies et des recommandations réitérées, s'en souvient aussitôt l'action faite, pour trouver des excuses à sa faute, ou même pour la rejeter sur autrui. Il est aussi tout plein de sages avis, d'excellentes raisons pour détourner ses amis d'actes qu'il aurait lui-même exécutés sans tergiverser. Nos conseils, qu'il écoute à peine pour son usage, il les prodigue aux autres avec assurance. Et nous aussi, sans avoir la même inexpérience, ni surtout la même sincérité, ne sommes-nous pas trop souvent parfaits au prêche, pitoyables à l'œuvre?

Nous venons de voir la part que l'inconscient, ou le subconscient, se fait de lui-même dans l'exercice de nos diverses facultés, et celle aussi que l'on peut faire à la conscience dans l'inconscient. Qu'il s'agisse des idées, des sentiments ou des volitions, la priorité chronologique est à celui-ci, la priorité logique à celle-là. L'un fait la quantité, l'autre plutôt la qualité des états mentaux. Il y aurait imprudence à laisser agir seule la nature, incapable de trouver par elle-même toutes ses voies. La vie humaine, avec ses directions compliquées et son enchevêtrement infini de cas fortuits, de contrastes et d'oppositions, exige de plus en plus chez l'homme un effort puissant et réfléchi, des émotions équilibrées, une science éprouvée, surtout personnelle, c'est-à-dire consciente dans son organisation et dans ses applications les plus générales. Il faut donc habituer petit à petit l'enfant à savoir, comme dit Jacotot, ce qu'il sait, ce qu'il sent, ce qu'il fait. Il n'est pas possible, il n'est pas nécessaire de déterminer pour tous les enfants, et, à plus forte raison, pour chaque enfant, et pour chaque objet d'instruction et d'éducation, la part, toujours proportionnée au développement physique et mental, qu'on peut faire à la conscience et à la réflexion. Il suffit d'être prêt à saisir les occasions opportunes d'exciter son intérêt et de fixer son attention sur l'une ou l'autre de ses innombrables connaissances ou habitudes inconscientes. L'essentiel est, non pas qu'il fasse toutes choses, ni même le plus grand nombre de choses, avec une application réfléchie, mais tous les jours un petit nombre de choses; c'est le seul moyen de se faire un riche fonds de ressources disponibles pour les cas nouveaux et difficiles. Il est désirable que le jeune enfant lui-même, tout en élargissant dans tous les sens l'horizon de son esprit, apprenne, en les heurtant du front, à en connaître les limites naturelles. L'effort, qui lui est indispensable, lui sera facile, si nous savons prendre pour nous la moitié de la peine.

BERNARD PEREZ.

# LE CONCEPT SCIENTIFIQUE DU CONTINU

## ZÉNON D'ÉLÉE ET GEORG CANTOR

### I. Le rôle de Zénon d'Élée.

On a dit souvent que la rigueur extrême, la prudence parfois trop scrupuleuse pour des yeux modernes, qui caractérisent la méthode et les démonstrations de la géométrie hellène, ont eu historiquement une raison d'être dans la nécessité de se garantir contre les attaques des sophistes « qui niaient des choses beaucoup plus évidentes [1] » que les propositions fondamentales des mathématiques. Il y a là, ce me semble, une erreur facile à réfuter; d'une part, en présence d'un document comme le fragment d'Endème sur la quadrature des lunules par Hippocrate de Chios [2], il est permis d'affirmer qu'avant l'époque des sophistes, les méthodes essentielles étaient constituées en géométrie, et que les démonstrations avaient déjà revêtu la forme destinée à devenir classique. D'un autre côté, aucun témoignage de l'antiquité ne permet de soupçonner que les sophistes se soient jamais attaqués aux géomètres; tout au contraire, Platon, par exemple, nous représente son maître, Théodore de Cyrène, comme particulièrement lié avec Protagoras et comme partageant ses idées. Hippias d'Elis fut un mathématicien remarquable, à qui l'on doit l'invention de la première courbe (la quadratrice), qui fut considérée après le cercle. Enfin, si Antiphon ou Bryson se sont plus ou moins malheureusement essayés à la quadrature du cercle, ils ont en tout cas plutôt marché dans la voie du progrès, et ils n'ont nullement tenté de contester les vérités déjà acquises.

La rigueur logique de la géométrie grecque doit donc être considérée comme provenant exclusivement du caractère propre à la race hellène; elle s'est gardée scientifiquement, non pas contre de

1. Duhamel, *Éléments de calcul infinitésimal*, I, p. 8.
2. Fragment conservé par Simplicius sur la physique d'Aristote (édit. Diels, Berlin, 1882, p. 54-69).

vaines attaques, mais contre les erreurs où entraînent les raisonnements mal conduits chez un peuple qui aime à raisonner [1]. Quant à l'emploi si souvent fatigant de la méthode de réduction à l'absurde, il faut aussi y voir un trait particulier du génie grec, trait qui se montre par exemple en philosophie d'une façon si frappante dans la dialectique de Zénon d'Élée.

Les récents historiens de la mathématique [2] les plus autorisés ont vu très nettement qu'à la différence des sophistes proprement dits, ce dernier penseur a exercé au contraire une action très importante au point de vue de la science abstraite, et ils ont exactement reconnu quels concepts fondamentaux se sont élucidés à la suite de la polémique qu'il a ouverte; mais, s'en tenant, pour spécifier la position prise par Zénon d'Élée, aux expositions courantes de sa doctrine, ils n'ont pas, je crois, déterminé avec autant de précision la tendance véritable de son argumentation, et ils l'ont, par suite, encore estimé beaucoup au-dessous de sa valeur réelle.

Zénon d'Élée ne paraît pas avoir été réellement mathématicien; mais c'est un des hommes qui ont le plus fait pour les principes des mathématiques, en précisant rigoureusement les notions fondamentales du point et de l'instant, et en détruisant définitivement les erreurs dont ces notions étaient entachées, je ne dis pas seulement pour le vulgaire, mais encore chez les savants de son temps. C'est ce que je me propose d'établir dans cette étude, où j'aurai à restituer en même temps la véritable position philosophique de l'Eléate, positio nqui me paraît avoir été méconnue jusqu'à présent.

Le but des λόγοι qu'il avait écrits a été très clairement défini par Platon, auquel il faut évidemment s'en tenir; Zénon a combattu la croyance à la pluralité; il a procédé par réduction à l'absurde, en posant la pluralité comme hypothèse et en démontrant que si cette hypothèse est admise, on arrive nécessairement à des contradictions, puisqu'on est également conduit à affirmer pour les choses l'infinie petitesse et l'infinie grandeur, le repos et le mouvement. Ainsi, il doit être bien entendu, ce qu'on oublie trop souvent de mentionner, que, quels que soient ses célèbres arguments, Zénon n'a nullement nié le mouvement (ce n'est pas un sceptique), il a seulement affirmé son incompatibilité avec la croyance à la pluralité.

Jusqu'ici il n'y a pas de difficulté; mais l'erreur commence quand il s'agit de déterminer quelle est exactement cette croyance à la plu-

1. Ce fut l'objet des Ψευδάρια d'Euclide.
2. Hankel, *Zur Geschichte der Mathematik*, p. 117 et suiv. — Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, p. 168-170.

ralité que combat Zénon. On dit que c'est l'opinion commune [1] et on fait ainsi de l'Eléate un idéaliste au sens moderne.

Or, quelle est l'opinion commune sur la pluralité? C'est par exemple que deux moutons ne sont pas une seule et même chose. Il n'y a peut-être rien d'absurde à supposer que Zénon d'Élée trouvait erronée une pareille opinion, mais il s'y prenait alors bien maladroitement pour la combattre.

Aller soutenir devant des hommes ayant le moindre jugement, que leur croyance à ce sujet est inconciliable avec le mouvement, ne peut avoir aucun résultat; ils pourront être incapables de saisir le vice de l'argumentation, mais le simple bon sens leur dira assez qu'il n'y a aucun rapport entre les deux questions, et, de fait, on est incapable de montrer, ce qu'il faudrait, en quoi l'hypothèse posée par Zénon comme prémisse, influe réellement sur ses conclusions.

Ainsi, la méthode qu'on attribue à l'Eléate ne pouvait en rien éclairer sur sa doctrine véritable; elle devait aboutir à le faire considérer uniquement comme un disputeur oiseux, se créant à lui-même de vaines difficultés sans savoir seulement en sortir.

Tel, en fait, dut apparaître Zénon dès l'antiquité aux yeux de bien des gens, surtout à Athènes, s'il vint y lire ses écrits; au point de vue de l'impression qu'il produisit sur le vulgaire, on peut avec raison le comparer aux idéalistes modernes; mais, pas plus qu'eux, encore moins peut-être, il n'écrivait pour ce vulgaire incapable de le comprendre; c'était à un public restreint et savant qu'il s'adressait; c'était une théorie particulière qu'il combattait; devant ce public, contre cette théorie, il eut tout le succès qu'il pouvait désirer.

On a supposé que les opinions visées par Zénon étaient celles d'Anaxagore ou de Leucippe, ce qui est également insoutenable; on n'a pas pensé aux pythagoriciens, que tout indiquait cependant; c'est qu'on avait sur leurs doctrines, à cette époque, une conception tout à fait erronée.

Parménide, comme j'ai essayé de le faire voir [2], avait écrit son poème dans un milieu où, comme penseurs, les pythagoriciens seuls étaient en honneur; il avait reproduit assez exactement leur enseignement exotérique relatif à la cosmologie et à la physique, mais en rejetant leur thèse dualiste; les attaques contre son poème ne purent donc venir que de pythagoriciens, et c'est eux que Zénon prit à partie; Anaxagore est encore jeune et dans un milieu tout différent; Leucippe n'a pas encore paru, et nous allons voir que la tra-

1. Voir Zeller, *La Philosophie des Grecs*, trad. Boutroux, II, pages 71 et suiv.
2. *Revue philosophique*, septembre 1884.





dition antique qui le rattache aux Éléates est loin d'être aussi dénuée de probabilité qu'elle le paraît, en présence des opinions courantes sur l'éléatisme.

La clef du point faible reconnu par Zénon dans les doctrines pythagoriciennes de son temps, nous est d'ailleurs donnée par leur célèbre définition du point mathématique, définition encore classique au temps d'Aristote, mais que les historiens de la philosophie n'ont pas considérée assez attentivement.

Le point est l'unité ayant une position (μονὰς ἔχουσα θέσιν), ou l'unité considérée dans l'espace. Il suit immédiatement de cette définition que le corps géométrique est une somme de points, de même que le nombre est une somme d'unités.

Or, une telle proposition est absolument fausse ; un corps, une surface ou une ligne, ne sont nullement une somme, une totalité de points juxtaposés ; le point, mathématiquement parlant, n'est nullement une unité, c'est un pur zéro, un rien de quantité.

Que, malgré le développement de leurs connaissances géométriques, les pythagoriciens aient commis cette erreur, on ne doit pas d'ailleurs s'en étonner ; ils étaient partis en fait du préjugé vulgaire, encore partagé par la plupart de ceux qui sont étrangers aux mathématiques, et la seule découverte qui eût pu leur faire soupçonner la fausseté de ce préjugé, à savoir la découverte de l'existence de quantités incommensurables, était restée dans l'Ecole, comme l'histoire des mathématiques le fait reconnaître, un véritable scandale logique, une redoutable pierre d'achoppement. Ils n'en continuaient pas moins leurs spéculations arithmétiques sur les nombres, triangles, polygones, pyramides, etc., spéculations qui reposent en fait sur l'idée qu'il est possible de constituer des figures géométriques avec des arrangements de nombres déterminés de points.

D'ailleurs, à cette époque, aucune distinction ne pouvait encore exister entre un corps géométrique et un corps physique ; les pythagoriciens se représentaient donc les corps de la nature comme formés par l'assemblage de points physiques ; il importe peu de discuter ici s'ils concevaient ou non ces points physiques comme étant d'une ou de deux natures différentes (hypothèse dualistique) ; il n'y a pas d'avantage à rechercher s'ils avaient conservé ou non sans altération la véritable doctrine du maître, s'ils avaient bien compris ses enseignements. Il n'en doit pas moins être certain que jusqu'à Zénon, la célèbre formule : « Les choses sont nombres, » était entendue précisément en ce sens que les corps étaient considérés comme sommes de points, et leurs propriétés comme liées aux propriétés des nombres représentant ces sommes.

Or, c'est cette formule, prise dans ce sens, que combat Zénon en l'exprimant en termes à très peu près identiques, en tous cas plus clairs pour le public : πολλά ἐστι τὰ ὄντα. Expliqués dans ce sens, ses arguments apparaissent comme nets, pressants, irréfutables, même ceux où l'on ne voit d'ordinaire que de simples paralogismes.

Le succès de Zénon fut complet; ses adversaires ne pouvaient lui répondre; si la définition pythagoricienne du point, inoffensive au fond, subsista par tradition jusqu'à Euclide, si l'Ecole ne fit que s'attacher davantage à la formule : « les choses sont nombres, » elle ne lui donna plus qu'une signification symbolique, à tendance idéaliste, celle qu'on lui attribue d'ordinaire dès le temps de Pythagore, mais qu'il ne faut pas faire remonter avant Philolaos; d'autre part, l'antique conception dualistique fut transformée et mise d'accord avec les progrès de la pensée par Leucippe et Démocrite sous la forme atomistique, qui rallia ultérieurement une importante fraction pythagoricienne (Ecphante, etc.).

## II. Les arguments de Zénon.

J'ai à justifier ma thèse par un examen circonstancié des arguments de Zénon et à déterminer jusqu'à quel point ils furent entendus dans leur sens véritable par les témoins de l'antiquité qui nous ont conservé ces arguments.

Avant tout, Aristote ne doit pas s'y être trompé; c'est ainsi seulement qu'on peut expliquer l'attitude qu'il prend à l'égard de Zénon. Au fond, il sait bien que sa doctrine propre sur le sujet en question est identique à celle de l'Eléate; mais comme forme, il lui reproche d'avoir procédé grossièrement (φορτικῶς) [1] et de n'avoir pas distingué, comme il a grand soin de le faire pour son compte, les différentes acceptions du terme « Un » et du terme « Etre ». Cependant, il ne s'attache nullement à critiquer les arguments de Zénon, sauf ceux concernant le mouvement, qui avaient acquis comme paradoxes une grande célébrité et sur lesquels un malentendu est si facile.

Eudème, qui va nous fournir les textes les plus précis, semble déjà ne connaître la question que par tradition et se laisse aller à donner à Zénon une position sceptique.

« On[2] rapporte que Zénon disait que si quelqu'un lui enseignait ce

1. *Métaph.*, II, 4, 29.
2. Simplicius, *Phys.*, 21 *a*, citant Eudème.



« qu'est l'un, il pourrait dire ce que sont les choses. La difficulté, « semble-t-il, était que chaque chose sensible est pluralité, soit eu « égard à ses attributs, soit par division, et qu'il pose le point comme « n'étant rien; car ce qui ajouté n'augmente pas, retranché, ne dimi« nue pas, il le considérait comme ne faisant pas partie de ce qui est... « Si Zénon était devant nous, nous répondrions qu'en acte ce qui est « un n'est pas pluralité; l'unité lui appartient proprement, la pluralité « n'est qu'en puissance. »

L'élève d'Aristote tient naturellement à appliquer les formules de son maître; il introduit d'ailleurs la pluralité des attributs (πολλά κατηγορικῶς), dont le Stagirite se préoccupe au passage commenté, mais n'a rien à faire avec l'argument de Zénon; la forme sceptique attribuée à la doctrine de l'Eléate, peut d'ailleurs tenir au mode d'exposition dialoguée de cet argument, mais ce dernier est très clair, et Alexandre d'Aphrodisias[1] le reproduit très bien. La pluralité est une collection d'unités, il faut donc savoir ce qu'est l'unité dans les êtres; d'après l'adversaire, c'est le point; mais le point n'est rien; donc il n'y a pas pluralité. Simplicius se trompe en croyant que d'après Eudème, Zénon nie aussi l'unité; il nie seulement que l'unité soit le point, qui n'est rien; l'unité pour lui, c'est l'ensemble des choses (τὸ πᾶν); les divisions que l'on y introduit ne lui enlèvent pas son caractère d'unité, et il ne faut pas aller l'attribuer à un prétendu élément indivisible.

Plus loin, à la vérité, Simplicius[2] revient sur ce qu'il a dit et attribue même à Alexandre d'Aphrodisias l'erreur où il est tombé; puis il développe l'argumentation de Zénon.

« Dans son écrit, qui renferme plusieurs *épichérèmes*, il montre « par chacun d'eux que celui qui affirme la pluralité arrive à affir« mer des contradictoires; dans un de ces *épichérèmes*, il montre « par exemple, que si les choses sont pluralité, elles sont en même « temps grandes et petites, et tellement grandes que leur grandeur « est infinie, tellement petites qu'elles n'ont pas de grandeur. Pour « ceci, il montre que ce qui n'a ni grandeur, ni épaisseur, ni volume, « n'est rien. « Si, en effet, dit-il, on l'ajoute à autre chose, il ne la « rend pas plus grande; car ajoutez une grandeur nulle, vous ne « pouvez augmenter la grandeur; ainsi l'augmentation sera nulle. « Retranchez, l'autre chose ne sera en rien moindre, comme elle « n'était en rien plus grande par l'addition; ainsi l'augmentation et « la diminution sont nulles. » Zénon parle ainsi sans nier l'unité,

1. Simplicius, *Phys.*, 21 *b*.
2. *Phys.*, 30 *a*.

« mais [1] il nie la grandeur de l'un quelconque des éléments de la « pluralité infinie, parce qu'au-dessous de telle grandeur que l'on « prendra, il y en aura toujours une autre, en raison de la division « à l'infini; après l'avoir prouvé, il montre que la grandeur est nulle « par la raison que chacun des éléments de la pluralité est un « et identique à lui-même. Thémistius dit que Zénon prouve l'unité « de l'être par la raison qu'il est continu et indivisible, car s'il se « divisait, il n'y aurait pas d'unité rigoureuse en raison de la divi- « sion des corps à l'infini. Mais Zénon semble plutôt nier la plu- « ralité. »

« Après [2] avoir montré que « si l'être n'a pas de grandeur, il n'est pas, » Zénon ajoute :

« S'il est, il est nécessaire que chaque être ait une certaine gran- « deur, une certaine épaisseur, et qu'il y ait une certaine distance « entre ce qui en lui offre une différence réciproque. On dira la « même chose du précédent (τοῦ προύχοντος, la partie de cette chose « qui la précède comme petitesse, dans la division par dichotomie). « Ce précédent aura aussi une certaine grandeur et sera lui-même « précédé. Ce qu'on a dit une fois, on pourra toujours le répéter; il « n'y aura jamais de la sorte un terme extrême, où il n'y ait pas de « parties différentes l'une de l'autre. Ainsi, s'il y a pluralité, il faut « que les choses soient à la fois petites et grandes, et tellement « petites qu'elles n'aient pas de grandeur, tellement grandes qu'elles « soient infinies. »

Simplicius croit avoir sous les yeux le texte même de Zénon; il le donne, dit-il, κατὰ λέξιν; mais l'authenticité de l'ouvrage qu'il possédait est assez suspecte, si comme le remarque Zeller, Alexandre d'Aphrodisias, Porphyre, Proclus ne l'ont pas connu, si Eudème lui-même n'en parle que par ouï dire. D'ailleurs l'ouvrage de Zénon était probablement dialogué, et le texte de Simplicius n'offre aucune trace de dialogue. Il est donc assez probable que le commentateur d'Aristote ne possédait qu'un résumé de la polémique de Zénon, et quoique ce résumé paraisse fidèle, nous ne sommes nullement forcés de le regarder comme rigoureusement exact.

En reprenant la suite des raisonnements indiqués, on reconnait d'ailleurs que Zénon ne prouve nullement en fait que les choses soient en même temps infiniment petites et infiniment grandes. En réalité, il enferme son interlocuteur dans un dilemme. Admettant la

1. Je traduis sur l'édition de Diels (page 139), qui apporte d'importantes corrections au texte antérieurement connu, c'est-à-dire à celui qui se retrouve dans les citations de Zeller.
2. *Phys.*, 306, édit. Diels, p. 141.

possibilité de la division à l'infini comme évidente, il établit facilement qu'elle donnera des parties de plus en plus petites, sans qu'il y ait de terme à la diminution. Donc, s'il y a un élément final, il sera rigoureusement nul (application du principe des limites), ce qui se confirme d'ailleurs par cette raison que la division ultérieure n'est plus possible, et qu'alors l'élément ne présente pas de parties différentes l'une de l'autre, qu'il est rigoureusement réduit à un seul et même point; or, l'addition de ces éléments nuls, si nombreux qu'ils soient, ne peut jamais donner qu'une somme nulle. Mais (seconde partie du dilemme), on peut soutenir que la division ne donnera jamais que des parties ayant une grandeur, et que, par conséquent, l'élément final en aura lui-même une; dans ce cas, comme la division se prolonge à l'infini, il y a un nombre infini de ces éléments, donc, la chose divisée aura une grandeur infinie.

Simplicius dit aussi [1] que Zénon démontrait que, s'il y a pluralité, les mêmes choses sont limitées et illimitées : « S'il y a pluralité, il « est nécessaire qu'elles soient autant qu'elles sont, ni plus, ni « moins. Etant autant qu'elles sont, elles seront limitées; mais s'il « y a pluralité, les choses sont illimitées; car il y en a toujours « d'autres entre les unités, et encore d'autres entre les précédentes « et ainsi les choses sont illimitées. »

C'est ce passage que Simplicius dit donner κατὰ λέξιν; il est clair que sa brièveté est très suspecte; mais le sens général n'est pas douteux; ici Zénon amène réellement son adversaire à une contradiction : dire que les corps sont une somme de points, c'est admettre implicitement que le nombre de ces points est limité, mais il est certain, au contraire, qu'entre deux points, si voisins qu'ils soient, du moment où ils ne se confondent pas rigoureusement, il y a d'autres points, puisque la division à l'infini est toujours possible. Tel est bien certainement le sens de l'argumentation, que Zeller a mal rendu, quoiqu'il ait reconnu le λόγος de la dichotomie, comme disaient les anciens. Ce terme vient évidemment de ce que, dans ses divisions, Zénon procédait toujours par moitié pour plus de simplicité.

Le même mode de division était employé par l'Eléate dans le premier argument sur le mouvement; il conduit à un nombre de points infini et il est impossible d'occuper successivement un nombre infini de positions dans un temps fini; au contraire dans le célèbre argument d'Achille et de la tortue, le nombre infini de positions succes-

1. *Phys.*, 30 *a*, édit. Diels, p. 140.

sives était autrement conclu, tandis que le principe admis pour établir l'impossibilité était le même.

Mais il est clair que ce principe pouvait donner lieu à objection, et l'on n'a pas remarqué jusqu'à présent que les différents arguments sur le mouvement constituent les différentes branches d'un dilemme double. En fait, Zénon ne veut nullement nier le mouvement, mais démontrer qu'il est inconciliable avec la conception de l'espace comme une somme de points.

Son premier argument part de la dichotomie, toujours admise *a priori*, comme pouvant être indéfiniment prolongée. Mais l'adversaire ébauche peut-être la distinction d'Aristote, il objecte que ces points en nombre infini ne sont donnés que par la division, que celle-ci demande un certain temps, et que le mouvement la devance; Zénon lui répond par l'Achille, argument auquel ne peut être faite la même objection.

L'adversaire remonte alors au principe qu'il a concédé trop facilement. Le temps fini n'est-il pas lui-même susceptible d'une dichotomie à l'infini? N'est-il pas lui aussi une somme d'instants? et qui empêche alors qu'à chaque position successive corresponde un instant?

C'est contre cette conception que sont dirigés maintenant les deux derniers arguments. Zénon aurait pu la combattre directement, comme il l'a fait pour la conception du corps ou de la ligne comme somme de points; il s'y prend d'une façon détournée, où l'on peut mesurer toutes les ressources de sa dialectique.

D'abord, c'est l'argument de la flèche. A chaque instant donné, elle occupe une position déterminée; mais occuper une position déterminée à un instant donné, c'est être en repos à ce moment; donc la flèche n'est pas en mouvement, elle est en repos pour chaque instant donné.

Non pas, reprend encore l'adversaire, ce n'est pas là ce que j'entendais quand je faisais remarquer que le temps est une somme d'instants. Je dis que chaque instant correspond non pas à une position déterminée de la flèche, mais au passage de chaque position à la suivante.

Zénon tient en réserve son quatrième argument qui a été complétement méconnu jusqu'à présent. Il veut prouver que cette dernière objection est insoutenable, car il s'ensuivrait que tous les mouvements seraient égaux entre eux. Dans l'hypothèse faite, d'une position à la suivante, il y a toujours un instant et tous les instants sont naturellement supposés égaux entre eux. Il est donc impossible de supposer par exemple la vitesse doublée.

Zénon, pour mener son raisonnement à bout, imagine trois files parallèles de points juxtaposés (suivant la thèse de son adversaire; points qu'il appelle ὄγκοι, parce que dans cette thèse même, les éléments ultimes de la matière possèdent nécessairement une certaine masse [1]); l'une de ces files, A, est immobile, deux autres, B et C, se meuvent en sens inverse l'une de l'autre avec une vitesse égale. Le mouvement relatif de C par rapport à B est double évidemment du mouvement de C par rapport à A; pendant que C parcourt une certaine longueur, la somme d'un certain nombre de points sur B, il ne parcourt que la moitié de cette longueur, il ne passe que devant un nombre de points moitié moindre sur A; ce n'est donc pas le passage d'un point au suivant qui correspond à l'instant élément du temps, car il serait alors facile de conclure que la moitié est égale au double.

Aristote a méconnu le premier le caractère de cet argument; il a cru à un paralogisme de Zénon, et l'a accusé d'ignorer la différence d'un mouvement relatif à un mouvement absolu. Tout doit, au contraire, nous porter à croire que Zénon était incapable d'une pareille erreur et que sa combinaison a été ingénieusement imaginée pour faire concevoir deux mouvements en rapport de vitesse double, sans qu'une objeclion pût s'élever à cet égard.

## III. Résultats de la polémique de Zénon.

Si l'on résume les arguments de Zénon, on voit qu'ils se réduisent en fait à établir : qu'un corps n'est pas une somme de points; que le temps n'est pas une somme d'instants; que le mouvement n'est pas une somme de simples passages de point à point.

Il est clair qu'il n'y a nullement là une thèse idéaliste, et si j'ai dit dans une étude précédente [2], que la nature de l'idéalisme de Parménide ne devait être définie que d'après le sens et la portée véritable des thèses de Zénon, il semble que la conclusion à tirer maintenant est de nature à réduire singulièrement le prétendu idéalisme de l'école d'Élée.

Mais il ne faut pas non plus exagérer dans ce sens par une réaction trop violente contre les opinions courantes. Zeller a très bien établi que les Éléates sont toujours des physiciens, partis du point de vue concret, et ne concevant l'être que comme corporel et

1. Ce terme d'ὄγκοι a été technique plus tard pour désigner les atomes. (Voir l'Index des *Doxographi Græci* de Diels.)
2. *Revue philosophique*, septembre 1884.



étendu; il a réduit à sa juste valeur comme ensemble, si parfois dans le détail il lui a attribué trop d'importance, la distinction qu'ils ont faite entre le point de vue sensible et le point de vue intellectuel; mais en revanche, et peut-être parce qu'il ne s'est pas exactement rendu compte du rôle de Zénon, il n'a pas suffisamment envisagé les conséquences de cette distinction.

Dire qu'elle n'engendre pas une véritable théorie de la connaissance, tout le monde l'accordera, mais au moins est-il bon de remarquer que le premier pas, le pas décisif, est fait.

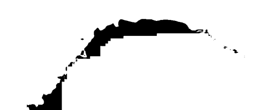
En niant que le point, et par suite, la ligne, la surface, soient des « êtres, » c'est-à-dire des choses existant réellement, Zénon établit une démarcation définitive entre le point de vue géométrique et le point de vue sensible; les εἴδη μαθηματικά se trouvent, du coup, constitués en opposition tranchée avec les εἴδη αἰσθητά, choses sensibles. Ceux qui voudront aller au delà, monter plus haut dans les régions de la pensée, trouveront désormais une base assurée, indestructible, qui survivra aux hardies constructions de leur dialectique. Les Éléates sont donc pour nous des idéalistes, non pas parce que leur manière de voir ressemble en quoi que ce soit à celle des idéalistes modernes, mais parce qu'ils ont fourni le fondement nécessaire, l'exemple essentiel, pour toute spéculation idéaliste.

Il est permis d'ailleurs, de se demander si Zénon n'a pas lui-même dépassé le terrain où nous l'avons vu se mouvoir. L'ambiguïté de son langage, inévitable avant les distinctions aristotéliciennes, a fait que ses arguments ont pu être répétés plus tard presque textuellement dans un tout autre sens; l'ambiguïté du langage est souvent accompagnée de celle de la pensée, et l'on peut être porté à croire qu'il avait au moins tendance à élargir le sens de sa polémique, et à marcher dans la voie suivie plus tard par Mélissus. Mais de fait, nous n'avons aucun indice à ce sujet; le *Parménide* platonicien n'est malheureusement pas de nature à nous en fournir, et les rares péripatéticiens qui nous parlent encore de Zénon, comme l'auteur du traité *de Melisso*, ou celui περὶ ἀτόμων γραμμῶν ne paraissent pas plus qu'Eudème le connaître de première main.

Il y a toutefois une *aporie* de Zénon, citée par Aristote (*Phys.*, IV, 3), qui nous le montre faisant encore un pas réel dans la théorie de la connaissance. Il a nié que l'espace fût un être, et il en a ainsi reconnu la relativité[1].

Quant à sa proposition (*Phys.*, VII, 5), que toute partie d'un grain

1. Zeller défigure singulièrement la conclusion de Zénon, en la donnant sous cette forme : Rien d'existant ne peut être dans l'espace. Aucun texte n'autorise en rien cette traduction.



de millet fait du bruit en tombant, si petite quelle soit, elle a un tout autre caractère. Aristote a tort de la contredire, car elle est irréfutable au point de vue objectif, et c'est le point de vue que garde toujours Zénon dans ses raisonnements sur les choses sensibles.

Il me resterait maintenant à confirmer ce que j'ai avancé, qu'après Zénon, les thèses qu'il avait attaquées n'ont pas reparu. Je me contenterai de quelques indications à ce sujet.

Il va sans dire que les idées justes qu'il défendait ne sont pas immédiatement devenues universelles; elles ne le sont pas encore aujourd'hui; mais nous ne les voyons pas attaquer dans l'antiquité, et l'exposition que fait Aristote des mêmes idées ne fait pas supposer qu'elles fussent réellement combattues.

A la vérité, le Stagirite, pour faire croire à l'originalité de sa théorie, parle de Platon comme s'il admettait des éléments de surface indivisibles (dans le *Timée*); Xénocrate nous est aussi représenté comme admettant des lignes indivisibles. Mais il est certain que malgré l'emploi que Platon ou Xénocrate ont pu faire de termes géométriques qu'ils auraient mieux fait d'éviter, ils entendent par là des grandeurs physiques, et se rapprochent ainsi des atomistes. La question est maintenant, en effet, transportée sur le terrain de la physique; la divisibilité à l'infini de l'espace géométrique est toujours admise; mais, pour la matière, tandis qu'Aristote admet qu'elle est également divisible en puissance à l'infini, les disciples de Leucippe d'une part, les derniers tenants du pythagorisme transformé de l'autre, soutiennent sous des formes différentes qu'il y a une limite à la divisibilité physique, que la matière n'est pas un continu comme l'espace, mais une somme, un système de particules insécables.

Le traité péripatéticien περὶ ἀτόμων γραμμῶν, est un assez mauvais exercice d'étudiant, destiné à l'intérieur de l'école, non pas à une polémique réelle, et il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

Je ne vois en fait à cette époque que deux indices de discussions rentrant dans le cadre de celles de Zénon. D'après Plutarque[1], Démocrite demandait si lorsqu'un cône est supposé coupé par des plans infiniment voisins parallèles à la base, il faut regarder les sections comme égales ou inégales, et réfutait les deux alternatives. Il me semble qu'il ne pouvait avoir qu'un but, semblable à celui de Zénon, à savoir : d'établir que la surface du cône ne peut être regardée comme une somme de circonférences.

Le titre d'un des écrits mathématiques de Démocrite : περὶ διαφορῆς

1. *Adv. Stoic. de commun. notit.*

γνώμης ἢ περὶ ψαύσιος κύκλου καὶ σφαίρας (sur une divergence d'opinions ou sur le contact du cercle et de la sphère), titre assez mal expliqué jusqu'à présent, me paraît se rapporter à une discussion soulevée par Protagoras et mentionnée par Aristote (*Métaph.*, II, 2) :

« Les lignes sensibles ne sont pas telles que le dit le géomètre, « car il n'y a rien dans les choses sensibles de rigoureusement droit « ou rond ; et ce n'est pas en un seul point que le cercle touche la « règle, mais la vérité est ce que disait Protagoras contre les géo- « mètres. »

Ici il s'agit de la légitimité des déductions géométriques appliquées à la nature ; la question est donc d'un autre ordre que celles soulevées par Zénon, et sa dialectique était impuissante à la résoudre, aussi bien qu'elle ne pouvait trancher le débat entre les partisans de la divisibilité infinie de la matière et les partisans des atomes. Il me suffit de remarquer que Démocrite devait probablement prendre plutôt parti contre Protagoras.

## IV. La théorie des ensembles.

Le point de vue auquel la polémique de Zénon d'Élée avait conduit les mathématiciens n'a guère subi de modifications jusqu'à ces derniers temps ; les discussions auxquelles a donné lieu le principe du calcul infinitésimal portent en réalité sur une question sensiblement différente, quoique assez voisine.

On pouvait cependant se proposer d'approfondir la relation du point au continu ; si ce dernier n'est pas une somme de points, il semble cependant que l'on doive pouvoir en donner une définition construite avec la notion du point, sans employer d'ailleurs celle du mouvement, qui implique le continu.

Un mathématicien allemand, M. Georg Cantor, est récemment entré dans cet ordre d'idées, et ses importants travaux, réunis dans les *Acta mathematica* (2-4, 1883), l'ont amené à des conclusions qui m'ont paru susceptibles d'intéresser les lecteurs de la *Revue*, s'il m'est donné, dans l'analyse que je vais essayer, de les exposer avec une clarté suffisante.

Soit deux ensembles d'objets bien définis, en nombre illimité, par exemple la série des nombres entiers positifs et celle des nombres pairs positifs, il peut se faire, comme dans l'exemple choisi, que l'on puisse faire correspondre ces deux ensembles, élément à élément, par une opération à sens unique, c'est-à-dire que l'un quelconque des éléments étant pris, il ait dans l'autre série un correspondant et

un seul, déterminé sans ambiguïté; ainsi dans les deux séries prises pour exemples, on peut faire correspondre un nombre entier quelconque et le nombre pair qui est son double; si une telle correspondance peut être réalisée, on dira que les deux ensembles sont *de même puissance* ou encore *équivalents*.

On remarquera que dans l'exemple choisi, tous les éléments du second ensemble étaient en même temps des éléments du premier; lorsque ce cas se présente, le second ensemble est dit *partie intégrante* du premier..

Une partie intégrante d'un ensemble peut donc, comme on vient de le voir, avoir la même puissance que cet ensemble; mais évidemment il n'en sera pas toujours ainsi.

Cependant si deux ensembles n'ont pas la même puissance, par exemple la série des nombres entiers positifs, et l'ensemble de tous les points situés sur une droite de longueur finie, l'un de ces deux ensembles sera toujours équivalent à une partie intégrante de l'autre; la puissance du premier sera alors dite plus petite que celle du second.

Pour tous les ensembles infinis, la plus petite puissance qui se présente, celle qu'on peut par suite, qualifier de première, est celle de la série des nombres entiers positifs.

La classe qui comprend les ensembles équivalents à cette série, ou la première classe d'ensembles, est très étendue; elle comprend non seulement par exemple, toute partie intégrante infinie de la série des nombres entiers positifs (ainsi celle des nombres pairs), mais nombre d'ensembles dont cette série est elle-même partie intégrante; ainsi l'ensemble de tous les nombres rationnels; ainsi encore l'ensemble de tous les nombres algébriques, c'est-à-dire ceux qui satisfont à une équation algébrique de degré quelconque à coefficients rationnels, etc.

En général, toute somme d'ensembles de la première classe sera elle-même un ensemble de la première classe.

La puissance qui se présente comme immédiatement supérieure à la première, qu'on peut, par suite, qualifier de seconde, est celle qu'offre l'ensemble de tous les points d'une droite limitée, de longueur égale à l'unité par exemple, ou, ce qui revient au même, l'ensemble de toutes les valeurs arithmétiques possibles entre 0 et 1.

Il est facile de démontrer que l'ensemble des points d'une droite limitée, de longueur égale à l'unité, est équivalent à celui des points d'une droite illimitée, soit dans un sens, soit dans deux. Ainsi pour une droite illimitée dans un seul sens, en déterminant les points sur chaque droite par leur distance à l'origine, $x<1$ pour la droite limi-

tée, $y$ pour l'illimitée, on établira la correspondance par la relation

$$y = \frac{1}{x} - 1, \quad \text{ou} \quad x = \frac{1}{y+1}$$

c'est-à-dire par une opération évidemment à sens unique.

Mais ce que M. Cantor a établi d'une façon irréfutable, et qui semble à première vue un pur paradoxe, c'est que l'ensemble des points de la droite limitée est équivalent à celui de tous les points du plan, à celui de tous les points de l'espace à trois dimensions, et même à celui de tous les points d'un espace à $n$ dimensions.

Il est facile, par une opération analogue à celle que nous avons indiquée tout à l'heure, de faire correspondre, point par point, tous les points de l'espace à trois dimensions par exemple, avec ceux d'un cube limité, soit de côté égal à l'unité. Voici maintenant un procédé insuffisamment rigoureux pour les démonstrations de M. Georg Cantor, mais qui permet de comprendre comment on peut établir la correspondance entre les points de l'espace cubique et ceux de la ligne droite limitée.

Les points de l'espace cubique peuvent être supposés déterminés par trois coordonnées $x$, $y$, $z$, suivant les trois arêtes; chacune de ces coordonnées étant plus petite que l'unité, le point sur la ligne droite sera de même déterminé par la distance $u$ à l'origine, cette distance étant plus petite que l'unité.

Une valeur $u$ étant donnée par une fraction décimale illimitée, on formera comme suit les fractions décimales qui seront les valeurs correspondantes de $x$, $y$, $z$ et détermineront le point dans l'espace; on prendra pour les chiffres décimaux successifs de $x$, le premier, le quatrième, le septième chiffre, etc., de la valeur de $u$; pour les chiffres décimaux successifs de $y$, le second, le cinquième, le huitième chiffre, etc., de $u$; pour ceux de $z$, le troisième, le sixième, le neuvième, etc., de $u$; le point correspondant de l'espace sera ainsi déterminé sans ambiguïté. Si ce point au contraire est donné par les valeurs de $x$, $y$, $z$, on formera la valeur de $u$ suivant la règle inverse.

Du théorème établi par M. G. Cantor, on déduit facilement cette conclusion : que si on appelle *ensemble linéaire* tout ensemble imaginable de quantités *réelles*, *distinctes entre elles et en nombre infini*, tous les ensembles linéaires se partagent en deux classes seulement, celles qui ont été définies plus haut, et qui ont pour types la série des nombres entiers et l'ensemble des valeurs arithmétiques possibles de 0 à 1.

On peut néanmoins s'élever à la considération d'ensembles de

puissances supérieures, mais ils ne peuvent plus être qualifiés de *linéaires*, au sens qui vient d'être défini.

Arrêtons-nous un moment, pour bien marquer le changement de point de vue consacré [1] par la théorie des ensembles, telle que je viens de l'esquisser.

Zénon d'Élée, opérant par dichotomie sur une droite donnée, postulant seulement que l'opération peut être poursuivie à l'infini, aurait pu, sans inconvénient pour son but, concéder que la dichotomie, répétée sur chaque fraction obtenue, et indéfiniment prolongée, ne laissera échapper aucun des points de la droite. Quoi qu'il soit très facile de reconnaître que nombre de points, et par exemple, avant tous autres, ceux que donnerait la division en trois parties égales, ne peuvent être atteints par la dichotomie, si loin qu'on la prolonge, l'attention ne se porte pas naturellement sur ce fait, ou bien elle s'en détourne d'elle-même, à la réflexion qu'en tout cas la dichotomie permet de s'approcher d'aussi près que l'on veut de tel point donné quelconque.

Si cependant cette question eût été proposée : Qu'est, par rapport à l'ensemble de tous les points obtenus par dichotomie complète, l'ensemble de tous les points que ne donne pas l'opération indéfiniment prolongée? on eût, ce semble, été porté à répondre qu'il y a là deux infinis du même ordre. Il n'en est rien au contraire; qu'on supprime successivement par la pensée sur la droite, ensemble linéaire de points de la seconde classe, autant d'ensembles linéaires de points de la première classe que l'on voudra, non seulement tous les points que donne la simple dichotomie, mais tous ceux que donne une division par un nombre rationnel quelconque; bien plus, tous ceux qui peuvent être représentés par des racines incommensurables de nombres rationnels, ou même qui peuvent être solutions d'équations algébriques à coefficients rationnels, le reste apparaît toujours comme de seconde classe, comme un infini inépuisable par rapport aux infinis que l'on essaie de ranger sous toute loi analogue à celle de la série des nombres entiers.

Inversement, tous les ensembles de première classe précités et tous autres semblables, sont bien loin de pouvoir reconstituer la droite à eux seuls; on a beau les multiplier ou en étendre la conception, le problème n'avance pas au point de vue philosophique; entre deux quelconques des points qu'ils donnent, aussi rapprochés qu'on les suppose, il y a toujours une infinité aussi inépuisable de points n'appartenant pas à cet ensemble; et cependant, — c'est là le paradoxe,

1. Je ne dis pas *introduit*, car on pouvait s'y élever dès avant cette théorie.

— entre deux points en dehors d'un ensemble de première classe, tel par exemple, que celui de tous les points correspondant à des nombres rationnels, si rapprochés qu'on suppose ces points en dehors de cet ensemble, il y aura entre eux une infinité de points qui lui appartiendront.

## V. La définition du continu.

Le problème posé, d'arriver à construire logiquement la notion du continu en partant du point, n'a pas avancé dans l'exposition que nous venons de faire ; si elle va nous être nécessaire dans la suite, jusqu'à présent elle ne nous a servi qu'à apprécier les difficultés qu'offre une des faces de la question.

Il faut reconnaître avant tout que cette question n'a pas été sérieusement posée avant M. Georg Cantor ; ou bien quelques partisans attardés des thèses renversées par Zénon ont risqué d'insoutenables définitions du continu, ou bien on s'en est tenu au procédé d'Aristote, qui se contente en fait de définir ce qu'est la continuité de deux éléments continus. La notion du continu se trouvait donc de fait indécomposée et on était tenté de la regarder « comme indécomposable, comme une pure intuition *a priori*, dont on pouvait à peine donner une idée déterminée [1] ».

Ce n'est cependant pas d'une mince importance pour la théorie de la connaissance que de savoir si la notion du continu peut ou non être construite indépendamment de celles du temps et de l'espace, c'est-à-dire des deux formes du continu avec lesquelles nous sommes intuitivement familiarisés.

M. Georg Cantor n'a pas seulement posé nettement cette question, il l'a approfondie et résolue affirmativement en donnant du continu une définition qu'il nous reste à expliquer, parce qu'elle emploie des termes techniques dont la signification doit être précisée.

Le continu, d'après M. Georg Cantor, est un *système de points parfait et bien enchaîné.*

Tout d'abord une remarque est nécessaire ; *point* doit être entendu exclusivement dans le sens de valeur arithmétique bien déterminée. Si pour soulager l'attention, on peut recourir à l'intuition d'un point déterminé par cette valeur sur une droite (ou sur un plan ou dans l'espace à autant de dimensions que l'on voudra, suivant les relations indiquées plus haut), il est clair que cet emploi auxiliaire de la

1. M. Georg Cantor, *Acta Mathematica*, 2-4, 1883, p. 402.

notion d'espace ne porte aucune atteinte réelle à l'indépendance de la construction logique.

Nous sommes dès lors en droit de parler non seulement de points, mais encore de distances entre deux points, en entendant par là simplement la différence absolue des valeurs arithmétiques que nous entendons sous le nom de ces points.

*Système* peut être pris ici comme synonyme d'*ensemble linéaire* de points distincts. M. Georg Cantor y attache toutefois particulièrement une notion dont nous ferons abstraction pour le moment, sauf à y revenir plus loin.

Un système de points est dit *bien enchaîné* quand, pour deux points quelconques $t$ et $t^1$ du système, et pour un nombre donné $e$ aussi petit que l'on voudra, il y a toujours, et cela de plusieurs manières, un nombre fini de points $t_1$, $t_2$... $t_n$, tels que les distances $t_n$, $t_1 t_2$, $t_2\, t_3$,........ $t_n t^1$, soient toutes plus petites que $e$.

La notion de système parfait exige de plus longs développements.

On appelle *point limite d'un système*, tout point tel que dans son voisinage (à une distance donnée si petite qu'elle soit), il y ait un nombre infini de points appartenant au système.

Ce point limite peut lui-même appartenir ou non au système.

Un système composé d'un nombre infini de points a toujours au moins un point limite.

Ainsi la série des points

$$1, \frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}......, \frac{1}{2^n}...,$$

donnée par la dichotomie simple de Zénon, a pour point limite le point 0, lequel d'ailleurs n'appartient pas à ce système.

Tout point d'un système qui n'est pas en même temps un point limite de ce système sera dit point *isolé*.

Ainsi tous les points de la série ci-dessus sont isolés.

Le système des points limites d'un système P est lui-même un système bien défini; on l'appellera premier dérivé de P et on le désignera par P′.

Le premier dérivé de P′, soit P″, sera dit second dérivé de P, et ainsi de suite.

Le dérivé d'un système peut appartenir à une autre classe que ce système, au moins si ce dernier est de la première classe.

Si le premier dérivé d'un système est de la première classe, au bout d'un certain nombre de dérivations, on tombera sur un système formé d'un nombre fini de points isolés, qui, par conséquent, n'aura lui-même pas de dérivé.

Si le premier dérivé d'un système est de la seconde classe, on peut toujours le décomposer, et cela d'une seule manière en deux systèmes, R et S tels que :

1° R soit de la première puissance et n'ait pas de points communs avec l'un au moins de ses propres dérivés successifs ;

2° S soit de la seconde puissance et identique avec ses propres dérivés successifs.

On appelle système parfait un système tel que S.

Les deux conditions que doit remplir un système pour être continu, d'être parfait et bien enchaîné, sont indépendantes l'une de l'autre. En effet, un système peut être bien enchaîné, sans être parfait; tel est par exemple, le système formé par l'ensemble de tous les nombres rationnels entre 0 et 1, système qui est d'ailleurs de la première puissance seulement, comme nous l'avons dit. Au contraire un système peut être parfait sans être bien enchaîné. On peut en effet concevoir des systèmes parfaits qui ne soient pas condensés sur toute l'étendue de la droite figurative, mais n'en occupent que des portions séparées les unes des autres.

Un système continu dont on retranche un système de la première puissance (par exemple le système des points correspondant aux nombres rationnels), reste bien enchaîné, mais n'est plus parfait. M. Georg Cantor l'appelle semi-continu.

## VI. Importance philosophique du sujet.

Ainsi, dans l'ordre d'idées que j'ai essayé d'exposer, le continu n'apparaît plus comme un genre opposé à un autre, le discontinu, et dont on possède, comme de ce dernier, l'intuition *a priori*. En partant de la notion du discontinu, on s'élève par une pure construction logique, à l'idée plus générale d'un système de points infini ou même infiniment infini (seconde classe). De ce genre supérieur, on déduit un très grand nombre d'espèces différentes, au milieu desquelles apparaissent le simple discontinu et le continu, mais sans opposition tranchée désormais, plutôt comme reliés entre eux par une gradation d'espèces intermédiaires, en passant par le discontinu bien enchaîné et par le semi-continu. Il est incontestable que cette nouvelle conception réalise un important progrès au point de vue philosophique.

Mais il y a lieu de faire une remarque essentielle : M. Georg Cantor s'est efforcé de donner une définition du continu indépendante de la dimension, s'appliquant aux surfaces et aux volumes comme

aux lignes; on peut se demander si cette définition est adéquate à la notion du continu telle que nous la possédons de fait (acquise *a posteriori*), pour les lignes et les surfaces.

Or, la réponse à cette question doit être négative; il faut encore particulariser la conception obtenue et y ajouter de nouvelles spécifications, non pas à la vérité pour la ligne droite, mais au moins pour les lignes et surfaces courbes.

Je veux dire que le concept de la ligne courbe, dans un plan par exemple, n'est pas suffisamment déterminé par celui d'un système de points continu, dont l'ordonnée varie continûment en fonction de l'abscisse.

Ce dernier concept, constitué à la suite de l'invention de la géométrie analytique par Descartes, a de fait, jusqu'à ces derniers temps, été regardé comme correspondant exactement à celui de la ligne courbe. Mais si l'on approfondit ce dernier, il est facile de reconnaître qu'il contient deux éléments essentiels.

Nous concevons d'une part toute courbe comme ayant une tangente en chacun de ses points; si nous considérons un polygone inscrit dans la courbe et dont on augmente indéfiniment le nombre des côtés, nous considérons les directions de ces côtés et aussi leur somme comme tendant vers des limites déterminées, les directions des tangentes et la longueur de la courbe; nous nous formons d'ailleurs pratiquement une notion approximative suffisamment exacte de la valeur de ces limites en prenant un nombre de sommets relativement restreint pour le polygone inscrit; nous n'avons aucun scrupule à mener graphiquement une tangente à des courbes qui ne sont pas définies mathématiquement, pas plus qu'à évaluer approximativement leur longueur.

D'autre part, nous regardons la direction des tangentes comme variant continûment; la rapidité de cette variation mesure ce que nous appelons précisément la courbure, et nous regardons donc cette courbure comme ayant en chaque point une valeur finie et déterminée, abstraction faite des points singuliers.

Or, on a reconnu dès longtemps que l'existence des tangentes et de la courbure conditionne mathématiquement l'existence de ce qu'on appelle les dérivées première et seconde de la fonction liant l'ordonnée à l'abcisse; le concept de courbe comme système de points liés par une relation continue entre l'ordonnée et l'abscisse, supposait donc implicitement que pour toute fonction continue, il y a une dérivée première, et aussi une dérivée seconde, et de fait, cette hypothèse a, jusqu'à ces derniers temps, été admise comme rigoureusement exacte.

Mais on est récemment arrivé, en employant des séries trigonométriques convergentes, à construire des fonctions continues n'ayant pas de dérivées. Ces fonctions établies entre une ordonnée et une abscisse, représentent encore des systèmes continus de points, dont il est à la vérité difficile de se faire une idée représentant leur marche à l'imagination, mais on ne peut plus dire qu'elles représentent des courbes.

Si l'on dit qu'à toute valeur de l'abscisse correspond une valeur déterminée (unique si l'on veut), de l'ordonnée, que l'on peut d'ailleurs prendre deux abscisses assez voisines pour que la différence des ordonnées correspondantes soit plus petite que toute quantité donnée, qu'enfin on peut, entre certaines limites au moins, assigner une valeur quelconque à l'ordonnée pour en déduire une ou plusieurs valeurs déterminées de l'abscisse, on sera pourtant bien tenté de se figurer le système de points en question sous les formes d'une courbe jouissant des propriétés générales dont nous avons parlé. On aurait tort; si l'on construit un certain nombre de points, et qu'on les joigne par des droites, qu'on cherche ensuite des points intermédiaires et ainsi de suite, loin de se rapprocher de plus en plus du côté du polygone inscrit, et surtout de finir par rester d'un seul et même côté, les nouveaux points trouvés des systèmes indiqueront des sinuosités allant toujours en s'accentuant de plus en plus, jusqu'à ce que l'on désespère d'arriver à épouser complètement la forme du système.

Ainsi, si la définition du *continu en soi* d'après M. Georg Cantor, suffit pour la construction logique de la variation continue de l'abscisse (en ligne droite), la définition du *continu de relation* (de la fonction) telle qu'elle a été constituée depuis longtemps, ne suffit pas pour arriver à la construction logique de la courbe; il faut y ajouter des conditions relatives à l'existence de dérivées première et seconde.

Pour les surfaces, on était arrivé depuis longtemps à une conclusion analogue, en construisant des systèmes de courbes présentant de l'une à l'autre une certaine continuité, qui néanmoins ne forment pas une surface.

Les mathématiques obtiennent donc en opérant sur les éléments qu'elles mettent en œuvre, des combinaisons qui dépassent singulièrement, comme nombre et comme complexité, celles que paraît nous offrir la réalité objective. Il n'y a certainement dans ce fait incontestable rien qui puisse trancher la question d'origine empirique ou non de ces éléments; mais la théorie de la connaissance ne peut négliger ce fait, dont elle a à rendre compte, au moins dans une cer-

taine mesure, et d'autre part, on ne peut guère nier qu'il n'y ait là un ensemble de tendances susceptible de fournir un sérieux appoint à l'idéalisme.

Ces remarques justifieront peut-être le rapprochement fait ici entre les thèses soutenues par le vieil Eléate et les travaux récents sur la notion du continu ; par les unes, comme je l'ai dit en suite de la reconnaissance des εἴδη μαθηματικά, des notions abstraites mathématiques, une base a été fondée pour la construction des systèmes idéalistes ; les travaux modernes aboutiront peut-être à la constitution de notions mathématiques plus élevées, et séparées de la réalité objective par un abîme encore plus profond. Si les mathématiques ne se séparent pas définitivement de la philosophie, à la suite des nécessités de la spécialisation scientifique, un nouveau Kant pourra ainsi trouver préparés les fondements d'un nouvel et durable édifice ; le philosophe de Kœnigsberg n'a guère utilisé que ceux qui subsistaient depuis déjà de longs siècles.

Quoi qu'il en soit de ces prévisions, on ne peut nier qu'à l'heure actuelle un courant assez marqué ne s'accentue, surtout en Allemagne, pour diriger les mathématiques dans des voies véritablement nouvelles, si on les envisage au point de vue philosophique. Il s'agit, il est vrai, de questions en général trop complexes, et aussi exigeant trop de connaissances spéciales, pour qu'il soit d'ordinaire possible d'apprécier nettement le véritable caractère des solutions poursuivies, et de tenir le public philosophique au courant de ce qui se débat dans ces hautes régions de la science. Les travaux de M. Georg Canter m'ont paru constituer une heureuse exception, et j'ai tenté d'en donner une idée, si imparfaite soit-elle.

Pour ce mathématicien au reste, il n'y a pas à avoir de doute sur ses visées ; c'est un pur idéaliste, comme principes et comme méthodes ; pour le montrer aux lecteurs qui ont la patience de me suivre, il me reste à dire quelques mots d'une hardie tentative qu'il a faite pour frayer un nouveau chemin où, sans doute, nombre de géomètres se refuseront à le suivre.

## VII. Le dénombrement des infinis.

Je reviens à la conception du système ou de l'ensemble bien ordonné. Il faut entendre que tous les éléments de ce système soient unis par une succession donnée et déterminée, d'après laquelle il y a un premier élément du système, et d'après laquelle aussi chaque élément (pourvu qu'il ne soit pas supposé le dernier) est immédiatement suivi d'un autre déterminé.

Il est clair d'ailleurs que cette succession n'est pas réglée par l'ordre de grandeur (puisqu'on ne peut déterminer par exemple le nombre rationnel qui suit immédiatement tel nombre rationnel donné); elle dépendra d'une règle présidant à l'ordonnance du système. Ainsi, si l'on veut, le système des nombres rationnels compris entre et 0 et 1, commencera comme suit :

$$0,\ 1,\ \frac{1}{2},\ \frac{1}{3},\ \frac{1}{4},\ \frac{2}{3},\ \frac{1}{5},\ \frac{1}{6},\ \frac{2}{5},\ \frac{3}{4},\ \frac{1}{7},\ \frac{3}{5},\ \frac{1}{8},\ \frac{2}{7},\ \frac{4}{5},\ \text{etc.}$$

en adoptant la règle que la somme du numérateur et du dénominateur prend successivement toutes les valeurs entières, et que les fractions pour lesquelles cette somme est la même, sont rangées par ordre de grandeur.

Il est clair que la loi de succession est d'ailleurs arbitraire; il suffit qu'elle ne donne lieu à aucune ambiguïté; si le système était composé d'éléments en nombre fini, le choix de l'ordre de succession n'aurait évidemment aucune influence sur le résultat du dénombrement total; mais une question se pose pour les systèmes infinis, à savoir si deux ensembles comprenant l'un et l'autre les mêmes objets, mais rangés différemment, peuvent être, à tous les points de vue, considérés comme identiques.

Or, il est facile de voir que la réponse doit être tantôt affirmative, tantôt négative.

Supposons, par exemple, que dans la série ci-dessus j'intervertisse chaque terme de rang pair avec le terme de rang impair qui le précède immédiatement; aucun motif ne peut me porter à regarder la nouvelle série comme différente de la précédente, en dehors du changement apporté à l'ordonnance.

Supposons au contraire que je convienne de prendre d'abord tous les termes de rang impair dans leur ordre, et de rejeter à leur suite tous les termes de rang pair dans leur ordre. L'ensemble des termes de rang impair étant lui-même infini, je ne les épuiserai jamais et n'arriverai par suite jamais aux termes de rang pair; la convention supposée est donc purement idéale; objectivement parlant, il est clair que je constituerai un système de même puissance, mais différent, comprenant seulement les termes de rang impair de la série; ce n'est que par une fiction en dehors de toute réalité, mais cependant légitime, aux yeux du moins de M. Georg Cantor, que nous pouvons rattacher également au système les termes de rang pair.

Dans les cas semblables, on dira que le système étant resté le même sous une succession différente, son *nombre* aura changé. Ce nombre est infini, mais pour une succession donnée, il se présente,



dit M. Georg Cantor, comme étant absolument déterminé, à la différence de l'infini mathématique ordinairement admis jusqu'à présent, et qu'on traite comme une quantité finie, mais en la supposant variable et croissant au delà de toutes limites.

Ce dernier infini, M. Georg Cantor l'appelle *infini improprement dit*, pour réserver l'expression d'*infini proprement dit* à celui qui peut être traité comme infini, et doit cependant être regardé comme rigoureusement déterminé.

Prenons le système des nombres entiers, qui constitue ce que l'on appellera la première classe de nombres ; leur nombre est infini et il n'y en a pas un qui soit plus grand que les autres. Il est donc contradictoire de parler d'un nombre maximum de cette classe; mais on pourra cependant imaginer un nouveau nombre d'une autre classe que M. Georg Cantor désigne par $\omega$ et *qui servira à exprimer que tout l'ensemble de la première classe est donné d'après la loi dans sa succession naturelle.* On peut même se représenter ce nouveau nombre $\omega$, comme la limite vers laquelle tendent les nombres de la première classe, à condition d'entendre par là que $\omega$ sera le *premier* nombre *qui suivra tous* ces nombres, en sorte qu'il faut le déclarer *supérieur* à tous.

J'emploie, bien entendu, les expressions mêmes de M. Georg Cantor, sans vouloir me les approprier; mais je dois essayer cependant d'en faire comprendre la véritable signification.

Dans les nombres finis, tout nombre non rationnel n'est conçu en fait (subjectivement parlant), que par une opération logique qui présente une certaine analogie avec celle qu'effectue notre auteur. Ainsi nous pouvons considérer l'ensemble de tous les nombres rationnels dont le carré est plus petit que 2; parmi tous ces nombres, il n'y en a pas un plus grand que tous les autres; il est donc contradictoire de parler d'un nombre maximum de cette classe; mais on conçoit comme nombre d'une autre espèce (irrationnelle) celui qu'on désigne comme la racine carrée de 2, et dont on peut dire qu'il sert à exprimer que l'ensemble des nombres rationnels considéré est épuisé d'après sa loi, ou bien qu'il est la limite vers laquelle ils tendent, limite qui leur est supérieure à eux tous.

La différence dans la formation logique du nombre incommensurable et du nombre $\omega$ de M. Georg Cantor n'est pas à chercher dans l'opération même que je viens d'essayer de décrire ; mais elle réside d'une part, en ce que le nombre incommensurable peut paraître répondre à une réalité objective, comme par exemple $\sqrt{2}$ à la longueur de la diagonale d'un carré dont le côté est 1, d'un autre côté en ce que le mot limite a pour nous un sens incon-

testablement différent quand nous entendons que cette limite est finie, quand, par suite, nous pouvons regarder tout aussi bien $\sqrt{2}$ comme limite inférieure du nombre *rationnel* dont le carré est plus grand que 2. Il n'y a rien de semblable pour le nombre $\omega$, tel que le conçoit M. Georg Cantor.

Maintenant, ce nombre $\omega$, on peut le considérer à son tour comme le premier d'une nouvelle classe qu'on forme suivant les mêmes règles que la première.

$$\omega,\ \omega + 1,\ \omega, + 2 \ldots\ldots,\ 2\,\omega,\ 2\,\omega + 1 \ldots\ldots,\ \omega^2 \ldots\ldots\ldots$$

Il faut remarquer que les nombres $\omega + 1$, $\omega + 2$, formés par addition successive d'une unité à un nombre déjà formé, constituent un ensemble infini de la première puissance, et que la formation des nombres $2\,\omega$, $3\,\omega \ldots\ \omega^2$, $\omega^3$, $\omega^n \ldots$ etc., est une opération logique toute différente, analogue à celle qui a déjà fourni le nombre $\omega$, et que M. Georg Cantor appelle son *second principe de formation,* le premier correspondant à l'addition successive de l'unité.

Pour concevoir une classe supérieure à la seconde, il n'est donc plus permis de recourir à cette même opération logique, à ce second principe, puisque les nombres qu'il donne appartiennent tous à la seconde classe. M. Georg Cantor recourt donc à ce qu'il appelle le *principe de limitation*, c'est-à-dire à la condition que le système des nombres qui se trouvent avant tel nombre que l'on considère de la seconde classe, soit de la première puissance.

Le système tout entier des nombres de la seconde classe sera au contraire de la seconde puissance, et la construction logique de cette seconde puissance pour des nombres infinis entiers permet dès lors de constituer une classe supérieure, telle que l'ensemble de tous les nombres précédant un nombre quelconque de cette troisième classe, soit de la seconde puissance.

Cette troisième classe aura enfin une puissance supérieure à la seconde, que l'on appellera troisième, et la création idéale des classes et des puissances successives peut, par le même procédé, être indéfiniment poursuivie.

Ces principes posés, M. Georg Cantor arrive à établir que :

1° Tout système de la première puissance peut être dénombré par des nombres de la deuxième classe de nombres et par ces nombres seuls, et on peut toujours donner aux éléments du système un ordre de succession tel que le système lui-même dans cette succession soit dénombré par un nombre donné à volonté de la deuxième classe de nombres.

2° Tout système de la seconde puissance est dénombré, dans les



mêmes conditions, par les nombres de la troisième classe de nombres.

Pour donner une idée de l'application de ces principes, si nous considérons la série des nombres entiers dans son ordre naturel, elle sera par convention dénombrée par $\omega$.

Si dans le système que forme cette série, on supprime les $n$ premiers nombres pour les rejeter à la fin, le nombre du système deviendra $\omega + n$.

Si l'on supprime tous les nombres pairs pour les replacer dans leur ordre après les nombres impairs, le nombre du système deviendra $2\ \omega$.

Tels sont les principes adoptés par M. Georg Cantor pour une série de travaux à apparence paradoxale et qu'il convient de distinguer de ceux que nous avons analysés dans les paragraphes précédents.

Personnellement, je ne serais pas très disposé à adopter le même symbolisme que lui pour des spéculations de ce genre; et je ne considère pas comme démontré que la conception ordinaire de l'infini mathématique soit insuffisante pour arriver à des résultats qui peuvent certainement éclaircir nos notions du continu et du discontinu, mais n'ont, il semble bien, qu'une valeur passablement conventionnelle. Toutefois ce n'est pas ici le lieu de discuter la question mathématique, dont j'ai touché un mot ailleurs [1], et mes lecteurs se contenteront sans doute pour le moment de l'aperçu que j'ai essayé de leur donner.

PAUL TANNERY.

1. *Bulletin de la Société mathématique de France*, 1884.

# OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

## DE LA MULTIPLICITÉ DES ÉTATS DE CONSCIENCE

### CHEZ UN HYSTÉRO-ÉPILEPTIQUE

Par MM. **BOURRU**, professeur, et **BUROT**, agrégé,
à l'École de médecine navale de Rochefort.

V..., âgé de vingt-deux ans, né à Paris, passe la plus grande partie de son enfance à Luisant, près de Chartres. Maltraité par sa mère, vagabond, il est arrêté et envoyé par jugement dans une maison de correction, à la colonie de Saint-Urbain. Occupé plusieurs années de travaux agricoles, il reçoit en même temps l'instruction primaire dont il profite très bien, car il est fort intelligent.

Un jour, comme il ramassait des sarments, une vipère s'enroule autour de son bras gauche; la frayeur le jette dans une série d'attaques convulsives hystéro-épileptiques, qui le mènent progressivement à la paraplégie. Cet état ne permettant pas sans doute de le garder à l'établissement de Saint-Urbain, il fut transporté à l'asile de Bonneval, le 23 mars 1880. Là, en raison de sa paraplégie, on le place à l'atelier des tailleurs. Au bout de deux mois, après une grande attaque, la paraplégie disparut; en même temps il avait oublié à coudre et son caractère s'était transformé. (Obs. de M. Camuset.)

A dix-huit ans, c'est-à-dire en 1881, V... fut renvoyé de l'asile; revenu d'abord à Chartres, il fut ensuite placé comme ouvrier chez un propriétaire de vignobles près de Mâcon. Bientôt retombé malade, il fut soigné à l'hôpital de Mâcon, puis envoyé à l'asile de Bourg. Plus tard, rentré de nouveau à l'hôpital de Mâcon, il vint enfin à Paris où il passa successivement par différents services, notamment à Sainte-Anne et à Bicêtre.

Échappé de Bicêtre, le 2 janvier 1885, après avoir passé plusieurs semaines à Paris, il s'engage dans l'infanterie de marine et est dirigé sur Rochefort dans les derniers jours de janvier.



Peu de temps après, il commet un vol, à l'occasion duquel une instruction est ouverte au conseil de guerre. Les renseignements recueillis sur ses antécédents ne tardent pas à démontrer son irresponsabilité. Relâché de prison, il est dirigé sur l'hôpital, où il entre le 27 mars 1885, dans le service de clinique médicale de l'École de Rochefort. Le lendemain, il tombe en état de mal hystéro-épileptique, état d'où il sort avec une hémiplégie et une hémianesthésie sensitivo-sensorielle à droite.

Nous pensons naturellement à rechercher l'action des métaux et de l'aimant. En appliquant sur l'avant-bras droit paralysé un barreau d'acier, le transfert se produit bientôt. Mouvements, sensibilité dans ses divers modes, tout a passé de gauche à droite, avec la symétrie ordinaire. En même temps, une autre transformation s'est produite, bien plus surprenante. Tout d'un coup, les goûts de notre sujet se sont complètement modifiés, le caractère, le langage, la physionomie, tout est nouveau. Ce n'est plus le même personnage. Mieux encore! Il ne reconnaît plus les lieux où il se trouve, les personnes qui l'entourent; il se croit à Bicêtre, salle Cabanis, nº 11; il a vu hier M. Voisin; il attend sa visite.

Ce changement saisissant, accompagnant le transfert de la sensibilité et du mouvement de gauche à droite, nous pensons d'abord qu'il s'agit d'une dissociation de l'action des deux hémisphères cérébraux, et tout naturellement, nous cherchons, par des expériences ultérieures, à rendre à notre sujet l'activité de son cerveau tout entier.

Après quelques tentatives infructueuses par des procédés variés, nous essayons le bain électrique, et le succès est complet. Toute paralysie du mouvement et de la sensibilité dans tous ses modes, s'évanouit sous nos yeux; en même temps la personnalité se transporte à une époque plus reculée de la vie. V.... se réveille à Saint-Urbain, le 22 mars 1877; il n'a que quatorze ans; il jouit de toutes ses facultés; il n'a jamais été malade; sa voix, son attitude, sa physionomie sont celles d'un enfant convenable; il raconte l'histoire de son enfance, ses occupations ordinaires à la colonie agricole; tout ce qui suit la date où il se trouve reporté lui est complètement étranger.

Dans cette dernière épreuve, un agent physique, l'électricité, a restitué au système nerveux l'intégrité de ses facultés motrices et sensibles, et du même coup a transporté la conscience à cette époque très éloignée de la vie où cette intégrité du mouvement et du sentiment n'avait pas encore été atteinte par la maladie.

Engagés dans cette voie, nous devions la poursuivre. Nous avons eu recours aux différents moyens physiques de transfert, acier, fer doux, aimant, électricité, pour obtenir des états variés qu'il nous faut maintenant décrire en détail.

Premier état. — *Hémiplégie et hémianesthésie à droite.* — État ordinaire de notre malade depuis le 28 mars 1885.

Il est incomplètement paralysé de la jambe droite ; il peut cependant marcher, en trainant cette jambe; le bras est absolument inerte, sans contracture. Le dynamomètre donne 0 à droite et 36 à gauche. L'anesthésie est absolue de tout le côté droit, et nettement limitée à la ligne médiane du corps. L'œil droit a une acuité très faible, et le sens des couleurs présente de notables aberrations. Il en est de même du goût et de l'odorat.

Dans l'hypochondre gauche existe une zone hyperesthésiée et hystérogène. La compression du testicule gauche arrête instantanément l'attaque de convulsion hystérique.

V... est bavard, violent, arrogant dans sa physionomie et son attitude; son langage est correct, mais grossier; il tutoie tout le monde, donne à chacun un surnom irrévérencieux. Il fume du matin au soir et obsède chacun de ses demandes indiscrètes de tabac, etc... Du reste, il est intelligent, se tient au courant de tous les événements du jour, grands et petits, affiche les opinions les plus antireligieuses et ultraradicales en politique. Incapable d'aucune discipline, il veut *tuer* tout supérieur, ou même toute personne qui exigerait de lui une marque de respect. La parole est embarrassée ; la prononciation défectueuse ne permet d'entendre guère que la terminaison des mots. Il sait lire, mais ce vice de prononciation rend inintelligible la lecture à haute voix. Il ne peut écrire, la main droite étant paralysée. La mémoire, très précise pour les moindres détails actuels ou récents — il récite des colonnes entières de journal — est très bornée dans le temps. Impossible de reporter son souvenir au delà de sa présence actuelle à Rochefort et de la dernière partie de son séjour à Bicêtre, au service de M. Voisin. Toutefois il a conservé la mémoire de la deuxième partie de son séjour à Bonneval, alors qu'il travaillait au jardinage. Entre Bonneval et Bicêtre s'étend une grande lacune de la mémoire. D'autre part, sa naissance, son enfance, son séjour à Saint-Urbain, le métier de tailleur qu'il a appris à son arrivée à Bonneval, lui sont totalement étrangers.

Deuxième état. — *Hémiplégie gauche (face et membres) avec hémianesthésie.* — Cet état s'obtient par l'application de l'acier sur le bras droit.

L'hémianesthésie, l'hémiplégie sont transportées de droite à gauche; en plus existe l'hémiplégie de la face. La diminution de l'acuité visuelle, la dyschromatopsie se sont fixées sur l'œil gauche. La zone hystérogène, l'inhibition de l'attaque convulsive par la pression du testicule ont passé de gauche à droite. Le dynamomètre marque 0 à gauche, 36 à droite.

Au réveil, V... se trouve à Bicêtre (salle Cabanis, n° 11), le 2 janvier 1884; il est âgé de vingt et un ans; il a vu hier M. Voisin. Il est réservé dans sa tenue; la physionomie est douce; le langage est correct et poli; il ne tutoie plus et appelle chacun de nous : « Monsieur ». Il fume, mais sans passion. Il n'a pas d'opinions en politique ni en reli-



gion; et ces questions, semble-t-il dire, ne regardent pas un ignorant comme lui. Il se montre respectueux et discipliné. La parole est aisée, la prononciation d'une netteté remarquable. Il lit parfaitement bien et écrit passablement.

Il ignore complètement tous les événements qui se sont passés depuis le 2 janvier 1884; il ne sait où il se trouve, ne connaît aucune des personnes qui l'entourent; n'est jamais venu à Rochefort; n'a jamais entendu parler de l'infanterie de marine, de la guerre du Tonkin.

En évoquant ses souvenirs antérieurs, il raconte qu'avant d'entrer à Bicêtre il a fait un séjour à Sainte-Anne. Au delà, dans sa vie, aucun souvenir ne subsiste.

TROISIÈME ÉTAT. — *Hémiplégie gauche (membres seuls) avec hémianesthésie générale.* — Cet état s'obtient en appliquant un aimant sur le bras droit.

Le transfert opéré, l'état est exactement symétrique de l'état ordinaire pour le mouvement comme pour la sensibilité, la zone hystérogène, l'organe d'inhibition de l'attaque convulsive. Le dynamomètre marque 0 à gauche et 36 à droite.

Le malade se réveille à l'asile Saint-Georges, de Bourg, en août 1882; il a dix-neuf ans. La France est en guerre avec la Tunisie, M. Grévy est président de la République; le pape est Léon XIII. Le caractère, les facultés affectives, le langage, la physionomie, les goûts sont semblables au *deuxième état*. Quant à la mémoire, elle se trouve bornée à une époque antérieure. Il vient de Chartres, chez sa mère, d'où il a été envoyé à Mâcon, chez un grand propriétaire de vignobles où il était employé à la culture. Tombé malade, à plusieurs reprises, il a été soigné à l'hôpital de Mâcon, puis à l'asile de Bourg où il se trouve. Tout ce qui précède, tout ce qui suit cette courte période de sa vie lui est totalement étranger.

QUATRIÈME ÉTAT. — *Paraplégie.* — Obtenu par l'application de l'aimant sur la nuque.

La paraplégie est complète, avec contracture en extension. L'anesthésie est étendue sur toute la partie inférieure du corps jusqu'à l'ombilic. Toute la partie supérieure jouit de la sensibilité et du mouvement. Certaines régions sont devenues douloureuses; la zone hystérogène de l'hypochondre gauche est transportée dans l'aine droite. La force musculaire est égale dans les deux membres. Essai dynamométrique : main droite, 21 ; main gauche, 25. Il vient de voir MM. Cortyl, Camuset, et autres personnes de l'asile de Bonneval. Il est poli, timide, triste même; sa prononciation est nette, mais son langage est incorrect, impersonnel, enfantin. Il a oublié à écrire et à lire; il épèle les lettres capitales. Son intelligence est très obtuse; sa mémoire confuse ne sait rien des événements ni des personnages de cette époque. Il ne connaît que deux endroits : Bonneval où il croit être, et Saint-

Urbain d'où il vient, où il était, dit-il, paralysé, couché. Toute la partie antérieure de sa vie, de sa naissance à l'accident de la vipère qui a causé sa maladie; tout ce qui a suivi l'attaque et le changement spontané d'état à Bonneval, lui sont absolument inconnus. Il ne reconnaît point le lieu où il se trouve et ne nous a jamais vus, nous qui l'entourons.

Son occupation ordinaire est le travail à l'atelier des tailleurs; il coud en homme habitué.

Cinquième état. — *Ni paralysie, ni anesthésie, 14 ans.* — Obtenu par l'électricité statique, ou par l'application de l'aimant sur la partie antérieure de la tête.

Le malade est débarrassé de toute paralysie, de tout trouble de sensibilité. Il est remarquable d'adresse et d'agilité. La force musculaire est sensiblement égale à la main droite et à la main gauche. Essai dynamométrique : main droite, 18; main gauche, 20. La sensibilité est normale à droite et à gauche.

Il reprend conscience à Saint-Urbain en 1877; il a quatorze ans. Le maréchal de Mac-Mahon est président de la République, Pie IX est pape. Timide comme un enfant, sa physionomie, son langage, son attitude concordent parfaitement. Il sait très bien lire et convenablement écrire. Il connaît toute son enfance, les mauvais traitements qu'il recevait à Luisant, etc.

Il se rappelle avoir été arrêté et condamné à l'internement dans une maison de correction. Il est à la colonie pénitentiaire que dirige M. Pasquier. Il apprend à lire à l'école de Mlle Breuille, l'institutrice de Saint-Urbain. Il est employé aux travaux de l'agriculture. Son souvenir s'arrête exactement à l'accident de la vipère, dont l'évocation amène une crise terrible d'hystéro-épilepsie.

Sixième état. — *Pas de paralysie, mais hyperesthésie à gauche, 22 ans.* — Obtenu par l'application de fer doux sur la cuisse droite.

Le transfert, dans ce cas, est plus laborieux que le transfert ordinaire; il s'accompagne de convulsions, d'hallucinations, de grandes salutations, etc.

Comme dans l'état précédent, le malade est débarrassé de tous les troubles du mouvement. Essai dynamométrique : main droite, 30; main gauche, 32. La sensibilité est normale au côté droit, mais le côté gauche est le siège d'une très vive hyperesthésie.

Il reprend conscience le 6 mars 1885 ; il a vingt-deux ans, il connaît les événements contemporains, les personnages au pouvoir; mais Victor Hugo, grand poète, sénateur, est encore vivant.

Ce n'est plus l'enfant timide de tout à l'heure, c'est un jeune homme convenable, ni pusillanime, ni arrogant; il est soldat d'infanterie de marine. Le langage est correct, la prononciation nette. Il lit très bien et écrit convenablement.

Sa mémoire embrasse toute sa vie, à l'exception d'une seule époque, celle où il était paraplégique à Saint-Urbain et à Bonneval. Aussi ne se rappelle-t-il point avoir jamais été tailleur et ne sait-il point coudre.

Voilà donc six états différents de la conscience dont l'ensemble embrasse la vie entière du sujet. Les détails qu'il nous a donnés dans chacun d'eux se sont trouvés conformes aux renseignements renfermés dans les observations de M. Camuset et de M. Voisin, et à ceux obtenus par l'instructeur du conseil de guerre. Cette conformité ne laisse pas d'avoir une grande importance.

Ces états ont tous été obtenus par des agents physiques, parallèlement aux manifestations de la sensibilité et de la motilité, si bien que l'expérimentateur, en agissant sur l'état somatique, peut à son gré obtenir tel ou tel état connu de la conscience, état complet pour l'époque qu'il embrasse, c'est-à-dire avec sa mémoire limitée du temps, des lieux, des personnes, des connaissances acquises, des mouvements automatiques appris (écriture, art du tailleur), avec ses sentiments propres et leur expression par le langage, le geste, la physionomie. La concordance est complète.

Il nous restait à faire l'épreuve complémentaire; agir directement sur l'état de conscience, et constater si l'état somatique se transformerait parallèlement. Pour agir sur l'état psychique, nous n'avons d'autre moyen que la suggestion en somnambulisme. Nous faisons donc la suggestion suivante : « V..., tu vas te réveiller à Bicêtre, salle Cabanis. » V... obéit; au sortir du somnambulisme provoqué, il se croit au 2 janvier 1884; l'intelligence, les facultés affectives sont exactement telles que nous les avons vues et décrites dans le *deuxième état*. En même temps, il se trouve hémiplégique et hémianesthésique à gauche; la force au dynamomètre, la zone hystérogène, tout est transféré comme dans le *deuxième état*.

Dans une autre suggestion, nous lui commandons de se trouver à Bonneval, alors qu'il était tailleur. L'état psychique obtenu est semblable à celui décrit au *quatrième état;* et simultanément est apparue la paraplégie avec contracture et insensibilité des parties inférieures du corps.

La démonstration nous paraît complète.

1° En agissant sur l'état somatique par les moyens physiques, l'expérimentateur place le sujet dans l'état concordant de sa conscience.

2° En agissant sur l'état psychique, il fait apparaître l'état somatique concordant.

Ce ne sont donc plus des alternances de personnalité qui apparaissent spontanément, au caprice de la maladie, comme dans le cas de Félida (M. Azam) ou dans l'observation antérieure de notre sujet lui-même (M. Camuset et M. Voisin). Ce sont ici des relations précises, constantes et nécessaires, entre l'état psychique et l'état somatique, telles qu'il est impossible de modifier l'un sans modifier l'autre parallèlement.

# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

**Étienne Vacherot.** — Le nouveau spiritualisme, in-8°. Paris, Hachette.

M. Vacherot a sa place marquée dans l'histoire de la philosophie française au xix° siècle [1]. Il a eu l'honneur de réveiller les esprits qui s'endormaient dans des doctrines toutes faites, de soumettre à la discussion les formules de la scholastique nouvelle. Ce spéculatif, ce sincère, a connu la persécution, un moment même cette gloire un peu bruyante, qui semble n'aller qu'au charlatanisme. Depuis il a payé cette heure de popularité. La foule s'arroge le droit d'asservir à jamais les libres esprits qu'elle acclame, et que le hasard seul parfois a fait se rencontrer un jour avec ses désirs ou ses rancunes. M. Vacherot a scandalisé les politiciens de son temps. L'empire tombé, il n'avait qu'à se laisser faire, qu'à se laisser porter, pour arriver à tout. Un air de gravité et le silence y suffisaient. Mais ce philosophe naïf a la manie de dire ce qu'il pense. On l'accuse de trahison ; il répond fièrement : « J'étais libre penseur, quand le nom était plus noblement porté. Je garde ce nom, dont pouvaient s'honorer les sincères amis de la liberté, alors qu'il y avait pour eux quelques risques à courir. » Il affirme qu'il n'a pas changé. Qui sait? Platon fait la satire de la démocratie, parce qu'il assiste aux scènes de l'agora; Aristote fait la théorie de la démocratie, parce qu'il a vu les soûleries de la soldatesque macédonienne. Pourquoi ne pas accorder à M. Vacherot qu'il est resté ce qu'il était, un amoureux de vérité, un spéculatif épris de ses rêves?

Le nouveau livre de M. Vacherot est comme le testament du philosophe. Il y a toujours quelque chose de touchant et de grave dans la dernière méditation d'un homme qui a consacré sa vie à la recherche de la vérité. Il n'a plus besoin des autres ; il n'attend rien d'eux; il sait ce que valent leurs éloges et il n'a que faire de les flatter; c'est ce qui lui semble le vrai, rien de plus, rien de moins qu'il leur offre. L'auteur nous avertit de ne pas chercher dans son œuvre un nouveau système, un démenti au passé; c'est un commentaire et un résumé. « Je puis le redire sans regret ni orgueil, à la fin d'une vie consacrée à la libre

1. Sur la philosophie de M. Vacherot, voyez *Revue philosophique*, janvier et février 1880.

recherche de la vérité. Je pense aujourd'hui tout ce que j'ai pensé, dans ma jeunesse philosophique, sur la religion, sur la philosophie, sur Dieu, sur la Providence, sur le monde, sur l'âme humaine, sur la liberté, sur la loi morale. Je n'ai trouvé dans la science, dans la psychologie, dans l'histoire, que des raisons de m'affermir dans ma pensée » (p. XII et XIII). Peut-être M. Vacherot n'est-il pas resté aussi fidèle à lui-même qu'il le croit. « *Le nouveau spiritualisme* » ne me paraît pas contredire le grand ouvrage, qui est son vrai titre de gloire, « *La Métaphysique et la Science* »; mais ce qui était au second plan passe au premier; du même coup, la perspective change. De plus, ce qui ne saurait être indifférent en philosophie, on pressent chez l'auteur une expérience plus étendue de la vie de l'âme, non pas plus d'intelligence à coup sûr, mais plus d'indulgence peut-être et de sympathie. L'accent n'est ni plus éloquent, ni plus fier; il est plus ému, il s'y mêle je ne sais quel regret, comme un vague remords, qui adoucit l'expression dogmatique de l'idée, et ajoute au charme de la sincérité l'émotion personnelle de l'homme, qui sait tout ce qu'il sacrifie à la volonté de ne dire que ce qu'il pense. « Pascal savait par expérience que, quand paraît la lumière de la raison, la foi disparaît avec la merveilleuse vertu qui est en elle... Le plus grand miracle de la religion, celui que nulle science, nulle philosophie, nulle raison ne peut faire comme elle, c'est la consolation des cœurs blessés (p. XI). Rien ne remplace le dialogue muet et intime entre le Dieu qui a porté sa croix et la pauvre âme qui, elle aussi, a souffert sa passion. « Seigneur, je succombe à ma douleur — Je pensais à toi dans mon agonie ; j'ai versé telles gouttes de sang pour toi. — » Le seul Dieu consolateur est celui que l'on peut aimer » (p. XII). Mais M. Vacherot est de ceux qui sacrifient tout à la vérité.

I. Sur l'objet de la métaphysique, sur la nécessité de la concilier avec les grands résultats de la science positive, M. Vacherot pense tout ce qu'il pensait autrefois. Expliquer, pour la science expérimentale, c'est résoudre le composé dans le simple; elle ne connaît pas d'autres principes que les éléments, pas d'autres causes que les conditions. Quand la science a découvert par l'analyse les principes élémentaires des choses, quand elle a déterminé les conditions par l'expérience, ne laisse-t-elle plus de mystères à pénétrer? Qui oserait le soutenir? Il reste à s'élever à ces causes, à ces principes, à ces raisons qui sont la seule explication définitive; il reste à rendre compte de l'ordre du monde, de ce concours, de cette conspiration des éléments qui fait l'unité et l'harmonie de la vie universelle.

Quelle méthode permettra de résoudre ce problème redoutable et nécessaire? Pour la découvrir, M. Vacherot, avec l'ampleur qui caractérise son talent d'historien, résume les efforts tentés depuis le commencement du siècle pour reprendre la tradition métaphysique, interrompue par le scepticisme de David Hume, par le sensualisme de Condillac, par la critique de Kant. Impuissance de la spéculation logique (Fichte, Schelling, Hégel), impuissance de l'intuition rationnelle (Victor

Cousin), impuissance de la tradition théologique (Lamennais, Pierre Leroux, etc...), voilà l'irrésistible conclusion de l'histoire. Une seule voie reste ouverte : l'expérience. « La philosophie en est maintenant à l'alternative, ou de renoncer à la métaphysique, ce qui serait un suicide, ou de chercher dans l'expérience et dans la science positive la solution des questions que la légitime curiosité de l'esprit humain ne cessera de poser » (p. 116). M. Vacherot ne veut pas pour la philosophie une méthode qui ne soit qu'à elle, il veut qu'elle se constitue par les méthodes des sciences positives, qu'elle ait, par suite, le même genre de certitude. « La pensée philosophique ne peut trouver autre part que dans l'expérience, l'induction et l'hypothèse, les principes de ses explications et les éléments de ses systèmes (p. 160)... Il faut que la nouvelle métaphysique parle le langage de la science moderne, ne posant que des problèmes solubles, n'en cherchant la solution que dans les méthodes scientifiques elles-mêmes (p. 177). »

Nous savons quel est l'objet de la métaphysique, quelle doit être sa méthode. Mais ici une difficulté nous arrête. L'objet de la métaphysique n'est point l'objet de la science. La science observe les phénomènes, y démêle les lois, qui ne sont elles-mêmes que des faits plus généraux, présents aux faits particuliers; la métaphysique a l'ambition d'atteindre l'être, les principes et les causes. N'est-ce pas une règle de logique que la méthode varie comme l'objet à connaître? Aussi bien que la science, répond M. Vacherot, la métaphysique est fondée sur l'expérience, procède par l'induction et l'hypothèse. Toute la différence est que la science part de l'expérience sensible, de l'intuition des phénomènes, et la métaphysique de l'expérience intime, de l'intuition de l'être. « Nous ne croyons, nous autres spiritualistes, qu'à la métaphysique qui, par l'organe de ses plus illustres maîtres, a cherché l'absolu dans le cœur même de la réalité, dans ce for intérieur que la conscience éclaire de sa vive lumière. C'est là qu'elle saisit le *noumène*, qu'elle découvre l'*inconnaissable*, qu'elle atteint l'absolu. La vraie ontologie n'est qu'une révélation psychologique... (Préface, p. IV). La conscience est un œil qu'il suffit de bien appliquer pour voir clair dans le grand livre de la nature... Le Cosmos, que nous fait connaître la science, est bien le Cosmos que nous fait penser la philosophie... La seule méthode féconde pour cette vision supérieure, qui se nomme la métaphysique, c'est la réflexion appliquée, comme un microscope intérieur, aux phénomènes de la conscience » (p. 209-210).

Ainsi au point de départ du « nouveau spiritualisme » nous trouvons l'expérience. « Le sens intime atteint des forces qui sont de véritables causes, et non plus de simples conditions des phénomènes. Il perçoit des mouvements volontaires ou instinctifs, qui tendent à une certaine fin dont le moi a conscience. Causalité et finalité, voilà les deux grandes lumières qui éclairent d'abord tout ce monde intérieur » (p. 211). La métaphysique qui, comme la science, commence par l'expérience, comme elle encore, se continue et se développe par l'induction, l'ana-

logie et l'hypothèse. » C'est de la conscience que jaillit la lumière qui vient éclairer l'immense scène du Cosmos. Par une *induction* toute naturelle, la pensée applique au monde extérieur les enseignements du sens intime sur la vraie nature de la force et sur la vraie portée du mouvement. Toute force étant une cause et tout mouvement une tendance, le principe de causalité et le principe de finalité dominent le monde des sens, aussi bien que le monde de la conscience » (p. 212-213). Vous entrevoyez les conséquences de ce raisonnement par analogie. Le vrai principe des choses, ce n'est pas la matière, c'est l'esprit. « La définition du mouvement et de la force par la mécanique n'est qu'une pure abstraction. La force réelle est une force qui tend à un but. Le mouvement n'est que la réalisation de cette tendance. C'est en ce sens que le spiritualisme peut affirmer qu'une pensée finale étant en toute chose, l'esprit est partout.... Loin que l'esprit ne soit que le *maximum* de la matière, c'est la matière qui est le *minimum* de l'esprit; car dans le type le plus simple, comme dans le type le plus complexe de l Être, c'est toujours l'esprit qu'on retrouve. L'Être c'est l'esprit, l'esprit c'est l'Être : proposition dont l'identité peut être algébriquement exprimée par A = A » (p. 214).

Et maintenant qu'est-ce qui vérifie cette induction? qu'est-ce qui justifie et légitime ces analogies et ces hypothèses? Ce qui donne force de loi à l'induction scientifique, c'est le témoignage des faits; ce qui justifie une hypothèse, c'est que seule elle permet d'entendre les phénomènes qui pour ainsi dire l'imposent à l'esprit. Il en est de même, selon M. Vacherot, des analogies de la métaphysique spiritualiste. « Qu'est-ce qui fait de l'éther une hypothèse qui a maintenant l'autorité d'une vérité scientifique dans le monde savant? C'est qu'il est impossible d'expliquer la transmission de la lumière sans l'existence de la matière éthérée... Quand le spiritualisme n'aurait que le privilège d'expliquer le plus grand des mystères, l'ordre universel sortant du chaos universel, ne serait-ce pas une hypothèse fort respectable » (p. 215-216). Ainsi les hypothèses de la métaphysique, comme les hypothèses de la science, se vérifient par les faits qu'elles expliquent et qui les suggèrent. L'esprit ne peut leur échapper, elles sont la conséquence nécessaire de ses lois et de la réalité. « L'induction, qui transporte du monde de la conscience au monde de la Nature les notions de causalité et de finalité, s'impose avec l'autorité d'une loi de la pensée humaine, qui peut s'arrêter devant le mystère, mais non devant l'absurde » (p. 216).

Nous avons tenu à donner une idée nette de la méthode de M. Vacherot. Nous n'insisterons pas sur les détails de son système, que l'on peut déjà pressentir. Il en est de la philosophie comme de l'architecture : la nature des éléments définit les grandes lignes de la construction. Sa critique de l'idée de matière le conduit au dynamisme. « La réalité que nos sens nous font percevoir est essentiellement mouvement et action, et l'idée de force est tout ce qui reste de la notion expérimentale de la substance matérielle, du moment que l'analyse en a éliminé

les sensations et les images » (p. 238). L'espace n'est que le rapport de mouvements dont les forces sont les seules causes. Cette réduction de la matière à la force semble à M. Vacherot la conclusion nécessaire de la science. « La métaphysique fait de la force une cause, du mouvement mécanique un mouvement final. Toute force, qui est en même temps une cause finale, sort du domaine de la fatalité pour entrer dans le monde de la Providence » (p. 251). Ainsi ce n'est que par les révélations de l'expérience intime qu'on détermine la vraie notion de la matière, en définissant la notion de la force. Loin de contredire la science, la métaphysique l'achève.

Les principes de M. Vacherot nous permettent de prévoir ce que sera sa théorie de l'âme. « La science a prouvé que l'homme est un et que la vie est une; » par des faits précis elle a établi entre le physique et le moral une correspondance inconciliable avec le dualisme cartésien. Le raisonnement est ici d'accord avec l'expérience : comment entendre l'action réciproque de l'étendu et de l'inétendu? Faut-il donc ne voir dans l'âme qu'une unité collective, transformée en une unité réelle par une illusion subjective et nécessaire? En admettant qu'un phénomène de pensée, de volonté, de sensation, que la conscience nous montre simple, soit un composé, « cette unité de composition ne peut s'expliquer que par une puissance personnelle qui en réunit tous les éléments, de manière à en faire ce faisceau que brise la science par l'analyse » (p. 259). Mais M. Vacherot n'a que faire de raisonner, puisque, selon lui, la conscience n'atteint pas seulement les actes du moi, « puisqu'elle atteint le moi lui-même, le saisit dans sa nature une, identique et libre » (p. 263). Il y a là une révélation directe « sans aucun mélange d'induction ou de raisonnement, » une expérience véritable qui donne au spiritualisme l'autorité de la science. Cette unité réelle de l'âme n'est pas d'ailleurs une exception dans la nature, où toute réalité est une dans sa variété, multiple dans son unité. Dans un monde où tout est force, l'âme spirituelle n'est pas dépaysée ni étrangère. « Pourquoi l'amour est-il l'âme en quelque sorte de la vie morale? C'est qu'il est, plus que toute autre, une force intime à la nature humaine, disons plus, à toute nature vivante, à toute nature réelle. C'est qu'il n'est pas seulement un mode, une propriété, une faculté de l'être; il est le fond de l'être, l'être lui-même. Que nous dit la métaphysique, éclairée par la lumière de la conscience? Que l'être est tout entier dans cette activité finale mise en mouvement par l'attraction du Bien : force pure dans le monde de la mécanique, instinct dans le monde de la vie, amour dans le monde de l'humanité » (p. 286).

Arrivons à Dieu. Dans le livre de « *la Métaphysique et la Science* » la théologie de M. Vacherot reposait sur la distinction de l'infini et du parfait. Le parfait n'existe pas, l'idéal n'est pas le réel. L'Être infini eiste, parce qu'il est impossible de concevoir qu'il n'existe pas. Après l'être il y a l'être, la pensée se refuse au néant. Le vrai Dieu, c'est le parfait, c'est l'Idéal qui n'a d'existence que par la pensée qui le crée.

L'Être infini ne se distingue pas du monde : c'est à l'expérience qu'il appartient de nous révéler les lois de son existence et de son développement. Dans le *Nouveau spiritualisme*, M. Vacherot maintient que le parfait n'existe pas. « Qui dit perfection dit idéal, qui dit idéal dit pensée pure, c'est-à-dire un type supérieur à toutes les conditions de la réalité » (p. 302). Mais il renonce à la théologie de l'idéal, à l'espèce de géométrie religieuse qu'il rêvait. Il s'attache bien plutôt désormais à définir avec précision la nature de l'Être infini, auquel il ne refuse plus le nom de Dieu, qu'il reconnaît comme le Dieu réel et vivant.

La méthode de la théologie est celle de toute métaphysique : l'expérience, l'induction, l'analogie. « C'est encore une vieille thèse métaphysique à reprendre et à renouveler par les enseignements de l'expérience... Sur la question de Dieu, comme sur celle de l'âme, comme sur celle de la matière, il s'agit seulement de voir s'il n'est pas possible, avec les simples données de l'expérience, d'aboutir à une solution qui réconcilie la théologie rationnelle avec la science » (p. 289). Partons, comme toujours, des données de la conscience. C'est la conscience qui, en révélant les attributs de la nature humaine, conduit la pensée par l'induction à l'essentielle et intime notion de la divinité. Dieu nous apparaît ainsi comme une cause créatrice et finale, comme une véritable providence. « Mais la théologie psychologique s'en tient à un idéal de la personnalité humaine, dont elle fait l'essence même de la divinité. » La théologie spéculative reprend aussitôt l'avantage. Elle démontre l'impossibilité de concilier les attributs métaphysiques de Dieu avec la personnalité. Gardons-nous de l'anthropomorphisme, ne faisons pas de l'idée de Dieu un tissu de contradictions. Les attributs psychologiques ne conviennent à Dieu, ne l'oublions pas, que dans la mesure où ils sont conciliables avec les attributs métaphysiques. « Deux principes s'imposent à la pensée moderne, comme à la pensée antique : l'existence du monde veut une cause ; l'ordre du monde veut une cause finale. Quelle idée faut-il s'en faire ? C'est l'expérience intime qui, par la conscienec de nos actes, nous révèle les notions de causalité et de finalité. » Mais ne nous hâtons pas de transporter dans le divin tout ce que nous découvrons en nous-mêmes. N'enfermons pas l'infini dans les bornes d'une personnalité nécessairement limitée. « Cause première et fin dernière d'un monde où tout est causalité et finalité, voilà les deux seuls attributs humains qu'une psychologie discrète peut ajouter aux attributs métaphysiques de la nature divine, sans tomber dans l'anthropomorphisme » (p. 309).

Comment donc concevoir les rapports de l'infini au fini, de Dieu au monde ? Problème d'une solution difficile quand on ne veut sacrifier ni la pluralité des êtres, ni l'unité divine. M. Vacherot maintient la thèse de l'immanence. « L'immanence est pour moi une nécessité de la raison qui ne peut arriver à comprendre l'existence de cette cause au delà de l'espace et du temps. L'Absolu n'existe pas en dehors des réalités relatives dont l'ensemble forme l'univers. Dieu est la puissance infinie, éternellement créatrice, dont l'œuvre n'a ni commencement ni fin. » Mais

cette concession faite au panthéisme, M. Vacherot s'efforce de distinguer Dieu du monde, de rendre aux créatures leur indépendance, de ne pas disperser l'activité créatrice « dans la vague et flottante image de l'infini. » Il ne veut pas qu'on applique au divin la catégorie du devenir, qu'on dise de Dieu qu'il sera, qu'il se fait. Il n'accepte pas davantage le Dieu-Substance de Spinoza : « le Dieu vivant est une cause qui crée de vraies causes, non une substance qui se manifeste par des modes dépourvus de toute spontanéité. » Il ne faut même pas dire que Dieu est le monde, qu'il est le Tout. « Il n'est pas le monde puisqu'il en est la cause. Il ne s'en distingue pas seulement comme le tout de ses parties. Le Tout n'est que l'unité collective de l'infinie variété des êtres finis existant à un moment donné. Définir Dieu par le Tout, c'est le confondre avec l'Univers. Ce n'est pas seulement entrer dans le panthéisme, c'est tomber dans l'athéisme pur. » Mais si Dieu est immanent au monde, si l'absolu n'existe pas en dehors des réalités relatives dont l'ensemble forme l'univers, comment séparer les deux termes, comment concevoir l'existence distincte de l'absolu? « Dieu reste distinct de ses créations, non pas comme une cause étrangère et extérieure au monde, mais en ce sens qu'il garde toute sa fécondité, toute son activité, tout son être, après toutes les œuvres qu'il crée, *sans les faire sortir de son sein?* Il en reste distinct, en demeurant au fond de tout ce qui passe, non pas immobile dans la majesté silencieuse d'une nature solitaire, puisque sa nature est l'activité même, mais toujours avec la même énergie de création, en sa qualité de puissance infinie » (p. 308). M. Vacherot ne cède-t-il pas ici à son désir de concilier les idées inconciliables? Je comprends qu'on puisse par abstraction distinguer l'ensemble des phénomènes et des êtres qui constituent l'univers actuel de l'activité créatrice qui se manifeste par eux. Cet univers n'est qu'un moment de l'existence infinie; soit, mais à cet instant précis est-ce qu'il ne la constitue pas? Qu'est-ce qu'un Dieu qui n'est pas extérieur au monde, et qui, à chaque instant, se distingue de ce monde. Ou Dieu existe en dehors de l'univers, ou il n'en peut être séparé que par une abstraction : le choix s'impose. M. Vacherot ne dit-il pas lui-même « que la création ne peut être comprise comme un accident de la vie divine, qu'elle est éternelle, incessante, nécessaire, qu'elle est la vie divine elle-même » (p. 334). Et quand, reprenant la théorie de l'évolution du point de vue de sa métaphysique il suit les développements et le progrès de l'Être universel, n'écrit-il pas : « La métaphysique, qui ne *sépare point Dieu du monde*, peut seule faire du principe de finalité une loi absolue et nécessaire, en se fondant sur la révélation scientifique de l'évolution. Notre spiritualisme affirme la nécessité, l'éternité, l'infinité de l'évolution cosmique, comme *expansion de l'activité incessante de la Cause finale* » (p. 398). Pourquoi faut-il que M. Vacherot ait toujours eu peur de panthéisme; que de contradictions il se fût évitées en prenant bravement son parti!

II. Dans la longue étude que nous avons consacrée ici même à la phi-



losophie de M. Vacherot, nous écrivions : « Arrivé au vrai problème métaphysique, au problème de l'Être, M. Vacherot oublie sa prétention de faire de la métaphysique une science positive pour exposer une philosophie, dont les principes ne se rattachent plus directement à sa théorie de l'intelligence. L'analyse ne peut dégager des phénomènes extérieurs que le mode d'action selon lequel la nature réalise l'univers; seule, la conscience de notre activité s'exerçant sous l'impulsion du désir nous découvre les idées de cause et de fin et la subordination des causes aux fins. Or, ce sont ces idées de cause et de fin qui, dans la cosmologie, appliquées à l'universalité des choses, deviennent les idées de l'infini et du parfait, de la cause qui comprend toutes les causes, de la fin qui concilierait toutes les fins, et c'est en concevant entre l'infini et le parfait un rapport analogue à celui qui s'établit en nous entre la cause et les fins qu'elle poursuit, que M. Vacherot arrive à sa théorie du progrès, de l'effort continu de l'infini vers l'idéal. » Nous ne contesterons donc pas à M. Vacherot que dans son grand ouvrage de « La Métaphysique et la Science » on ne trouve les germes de la théorie qu'il développe aujourd'hui. Déjà il admet, avec Maine de Biran et M. Ravaisson, que la conscience par la réflexion atteint non seulement les phénomènes du moi, mais le moi lui-même [1]. Déjà il accepte le dynamisme, et toute sa cosmologie est dominée par l'idée d'une évolution progressive, qui implique le subordination des causes efficientes aux causes finales. Est-ce à dire qu'il faille le croire sur parole quand il affirme qu'il n'a pas changé, qu'il pense aujourd'hui tout ce qu'il pensait alors?

Dans « La métaphysique et la Science » il se montre surtout préoccupé d'établir une théorie de l'intelligence qui permette de constituer la métaphysique par les procédés mêmes de la science positive. Aujourd'hui encore il a l'ambition de faire de la métaphysique une science; mais si le but est le même, il y marche par d'autres voies. Il fait à peine allusion à sa théorie de l'intelligence, fondée tout entière sur l'abstraction, l'analyse et la synthèse. Il se contente de l'expérience intime et des analogies que, selon lui, elle autorise. A coup sûr, il y a là un déplacement de point de vue, un changement de perspective. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir la place que tient dans les deux ouvrages l'idée de finalité : dans « la Métaphysique et la Science » elle n'est pas niée, elle est même supposée par toute la cosmologie; dans le Nouveau spiritualisme, non seulement elle est affirmée, rattachée à ses origines, mais elle domine toutes les hypothèses de l'auteur.

Nous avons dit autrefois pourquoi nous ne croyions pas que M. Vacherot, dans son premier ouvrage, ait réussi à faire de la métaphysique une science. Est-il plus heureux dans sa nouvelle tentative? M. Vacherot nous dira qu'il part de l'expérience, qu'il procède par l'induction,

1. Dès 1846, dans l'article CONSCIENCE publié par le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, M. Vacherot reprenait les idées exposées et développées dans toutes leurs conséquences par M. Ravaisson, dans son bel article de la *Revue des Deux-Mondes* de 1840.



l'analogie et l'hypothèse, qu'il a sans cesse présents à l'esprit les grands résultats de la science et qu'il ne fait qu'expliquer ce qu'elle constate. Oui, mais l'identité de méthode n'est-elle pas une pure apparence? L'expérience intime, qui révèle le moi dans sa réalité, a-t-elle le caractère d'une expérience scientifique? Cette prétendue intuition n'est-elle pas déjà une hypothèse et une théorie? Le fait que le savant constate s'impose à tous les esprits, nul ne songe à le lui contester. C'est qu'il s'agit bien d'un fait, c'est-à-dire d'un phénomène; mais peut-on saisir l'Être, la cause? C'est là un problème qui appelle la discussion. Ce fait, qui n'est pas un fait, semble même en contradiction avec certains faits, qui sont vraiment des faits. Il n'est pas absurde de soutenir avec Kant, avec Stuart Mill, avec les physiologistes et les aliénistes que l'unité du moi n'est pas réelle, qu'elle résulte d'un concours de lois qui en produit l'illusion subjective. Dès lors n'y a-t-il pas quelque chose d'artificiel dans le parallélisme des méthodes de la métaphysique et de la science! N'y a-t-il pas là comme un jeu de mots qui porte sur l'ambiguïté du terme : expérience? Et maintenant, qu'est-ce que l'induction scientifique? C'est la découverte d'une relation constante entre deux phénomènes, c'est, en dernière analyse, la constatation d'un fait général. Quel rapport entre ce procédé et le raisonnement qui universalise les lois de notre propre activité? Est-ce l'induction, qu'emploie le savant qui peut nous faire sortir du monde des phénomènes. Et si les deux méthodes diffèrent, quel intérêt y a-t-il à ne pas le reconnaître? La métaphysique n'est pas la science, le mieux est de s'y résigner.

Nous ne pensons pas que M. Vacherot ait fait tout ce qu'il voulait faire : mais si son livre n'entraîne pas l'espèce de conviction qu'il eût aimé à produire dans les esprits, il n'en contient pas moins des vérités précieuses. L'inquiétude de vérité, l'ardent besoin de sincérité envers soi et envers les autres, qui nous a valu cette œuvre dernière, ne peut qu'ajouter au respect qu'inspire à tous les hommes qui comptent la noblesse morale du vieux philosophe.

GABRIEL SÉAILLES.

---

**A. Franck.** — ESSAIS DE CRITIQUE PHILOSOPHIQUE. 1 vol. Hachette, 1885.

Les Essais de critique philosophique de M. Franck touchent à toutes les parties de l'histoire de la philosophie, depuis Aristote jusqu'à nos contemporains. L'auteur les a groupés d'après l'ordre chronologique des sujets; mais il a mis entre eux un autre lien plus intime et plus profond : c'est l'unité d'une même doctrine ou, pour parler plus exactement, l'unité d'une polémique uniformément et constamment poursuivie contre les théories positivistes et évolutionnistes. M. Franck n'attend pas, pour combattre l'ennemi, qu'il le trouve en face de lui

dans la philosophie de nos jours; il le prend à partie, dès l'antiquité, au nom d'Aristote, et il invoque avec d'autant plus de confiance cette autorité vénérable entre toutes que ce n'est pas seulement celle du père de la métaphysique, mais celle du père de l'histoire naturelle. Passe-t-il du véritable Aristote à l'Aristote défiguré du moyen âge et de la scolastique, il pourfend encore, sur le dos du nominalisme, l'empirisme contemporain. S'il rencontre, à la Renaissance, l'alchimie toujours florissante, il remarquera qu'il ne faut pas trop se moquer des illusions dont continuaient à se bercer, au XVIe et au XVIIe siècles, les adeptes du *grand œuvre*; car la chimère de la transmutation des métaux n'est pas plus incroyable que cette autre chimère dont notre siècle paraît féru: la transformation des espèces, et si la première s'est évanouie sans retour, il n'est pas téméraire de prédire, à bref délai, un sort pareil à la seconde.

M. Franck ne voit, en effet, dans les doctrines qu'il combat que des aberrations passagères. Les partisans de ces doctrines font encore moins d'honneur à la « vieille philosophie », qui prononce avec tant d'assurance leur arrêt de mort : ils la considèrent comme déjà morte. Pour nous, sans prendre parti sur le fond des choses, nous dirions volontiers aux uns et aux autres :

Les gens que vous tuez se portent assez bien.

Nous croyons qu'aucune doctrine philosophique ne meurt tout entière. L'histoire de la philosophie n'est pleine que d'une série de résurrections. Les systèmes sont comme les feuilles, dans la parabole homérique : ils ne tombent que pour renaître. Le transformisme trouve son application dans cette évolution des idées : la renaissance, pour les systèmes, est toujours une transformation. Ils ne se transmettent une façon commune de raisonner et de penser qu'à la condition de l'adapter à l'état intellectuel du milieu dans lequel ils se produisent. Ils forment des familles, dont on peut réunir sous un même nom les représentants successifs; mais l'unité du nom n'exprime entre eux qu'une parenté, non une identité véritable. Le lien d'un système disparu au système de même famille qui a pris sa place est du même ordre que celui que les naturalistes découvrent ou croient découvrir entre une espèce éteinte et une espèce actuellement subsistante.

Nous demanderons à M. Franck lui-même, tout adversaire qu'il est du tranformisme, quelques exemples de cette transformation des systèmes. Il nous montre dans Origène le créateur de la théologie chrétienne. Origène a précédé les conciles qui ont fixé le dogme. Il a pu ainsi être impunément un interprète aussi hardi que profond des textes sacrés. Quelques-unes de ses interprétations ont fait loi pour l'orthodoxie catholique ; d'autres ont pris place parmi les hérésies et quelques-unes même ont devancé des façons toutes modernes de comprendre la foi au Christ; mais ce qu'il y a de plus remarquable chez ce père de l'Église, dont l'autorité est restée grande dans l'Église, après qu'il a été condamné

et rejeté par elle, c'est que la théologie est déjà pour lui ce qu'elle devait être pour les réformateurs du XVIe siècle, l'œuvre de l'inspiration personnelle; c'est qu'il donne la main à Luther et à Calvin, à travers tout le moyen âge. Non cependant que la Réforme, dans les dogmes qui lui sont propres, procède de lui. Luther est pour le « serf arbitre » : Origène a été un pélagien avant Pélage. La Réforme prétend remonter aux plus anciennes traditions de l'âge apostolique : Origène entrevoit un nouvel évangile. Il est le précurseur de ces Illuminés qui, au moyen âge, annonceront « l'Évangile éternel », et la trace de ses doctrines se retrouve jusqu'à nos jours chez tous les mystiques. La Réforme proprement dite ne lui est redevable que du premier exemple d'une théologie de libre examen ; mais n'est-ce pas le point capital?

Avec la théologie chrétienne est née une science que l'antiquité ne pouvait connaître et qui attend encore ses formules définitives, après tous les efforts des docteurs du moyen âge et des publicistes de la Renaissance et des temps modernes : c'est la politique religieuse ou la politique appliquée aux rapports des Églises et des États. La liberté de conscience, quoiqu'elle n'ait pas encore cause gagnée près de tous les esprits éclairés et dans les institutions de tous les peuples civilisés, y a introduit depuis un siècle un élément dont les plus hardis penseurs, dans les siècles précédents, n'osaient pas tenir compte. Rien n'est donc plus curieux que de trouver chez un philosophe du XIVe siècle, Marsile de Padoue, une intelligence déjà parfaitement claire de quelques-unes des conditions dans lesquelles cette science se présente à la pensée moderne. Le principal ouvrage de Marsile, le *Defensor pacis*, pose hardiment la thèse de la souveraineté nationale. Il fait dériver de l'universalité des citoyens tous les pouvoirs de l'ordre civil et il leur donne pour unique fin l'intérêt général de tous les citoyens. Il fait mieux encore : il distingue nettement les intérêts privés, que le gouvernement doit seulement couvrir de sa protection, des intérêts publics, soumis à son action directe. Enfin il s'élève à la conception du gouvernement représentatif. A l'ordre civil il oppose l'ordre religieux, dont les bases sont distinctes, quoique analogues: d'un côté l'universalité des citoyens, de l'autre l'universalité des fidèles; d'où deux sortes de lois, les unes qui régissent les actes matériels, les autres qui ne s'adressent qu'à la conscience: les premières répressives, les secondes purement persuasives et ne reposant que sur la force morale. Marsile de Padoue, malheureusement, ne pousse pas jusqu'au bout la logique de ses principes. Il fait rentrer le sacerdoce parmi les fonctions de l'État. Il a même tout un système sur l'organisation civile du clergé. Enfin s'il refuse à l'Église le droit de châtier l'hérésie, il maintient ce droit à l'État, sinon dans l'intérêt de la foi, du moins dans celui de l'ordre public. C'est beaucoup toutefois, pour un écrivain du moyen âge, de distinguer les deux intérêts, en ce qui concerne les opinions religieuses, et de réclamer l'impunité pour les opinions les plus hétérodoxes tant qu'elles ne mettent pas l'ordre public en danger.

Les erreurs de Marsile ne sônt pas seulement celles de son temps. Les siècles suivants les ont partagées et le nôtre est loin de les avoir entièrement répudiées. Les constituants de 1789, en même temps qu'ils proclamaient la souveraineté nationale et la liberté de conscience, imposaient une constitution civile à l'Église catholique, et plus d'une tentative de ce genre s'est produite jusqu'à nos jours. Nous n'avons pas non plus entièrement renoncé à faire peser la main de l'État sur les opinions religieuses, sous prétexte de défendre les intérêts propres de l'ordre politique. Nos publicistes contemporains, quand ils traitent ces délicates questions, sont donc, sur tous les points, les continuateurs du penseur padouan, et il faut admirer le singulier accord d'une théorie politique née en plein moyen âge avec des conceptions dont l'esprit moderne est porté à revendiquer tout l'honneur. Cette théorie ne doit rien à la philosophie antique. Elle a son origine dans le milieu même qui l'a vue naître : d'abord dans ce milieu chrétien, dont l'un des traits distinctifs est la séparation clairement conçue, sinon pleinement réalisée, du royaume de Dieu et des royaumes de ce monde; puis dans ces luttes de la papauté et des grands États du moyen âge, l'empire allemand et royaume de France, où s'affirme d'une façon de plus en plus distincte l'indépendance du pouvoir civil. Elle doit beaucoup aussi à la décadence du pouvoir pontifical, depuis l'exil d'Avignon. Enfin elle porte l'empreinte de cet esprit de liberté, que la forme républicaine a suscité et fait régner, du XII$^{e}$ au XV$^{e}$ siècle, dans les cités italiennes. Il serait injuste toutefois de ne voir que les influences du milieu dans la doctrine politique de Marsile. Dante, qui l'a précédé à peine de quelques années et dont la pensée s'est développée sous les même influences, reste, avec toute la supériorité de son génie, un homme du moyen âge ; Marsile est déjà un homme des temps modernes.

Une autre étude de M. Franck nous offre, dans notre siècle même, un exemple également remarquable de la double action du milieu et des qualités personnelles dans la formation d'une doctrine philosophique. Le nom de François Thurot, bien oublié aujourd'hui, méritait d'être remis en honneur. Il tint une place considérable dans notre enseignement philosophique pendant le premier tiers du XIX$^{e}$ siècle, puisqu'il occupa simultanément une des trois chaires de philosophie de la Sorbonne et la chaire unique de philosophie du Collège de France [1]. Son œuvre imprimée se réduit, avec quelques traductions, à un volume de mélanges et à deux volumes d'exposition dogmatique, sous le titre modeste d'*Introduction à l'étude de la philosophie ;* mais, dans tous

1. M. Franck reproche à M. Bouillet dans sa notice du *Dictionnaire des sciences philosophiques* sur François Thurot, de lui avoir donné le titre de professeur adjoint à la Faculté des lettres de Paris, tandis qu'il n'y avait été que le suppléant de La Romiguière. Thurot n'eut d'abord, en effet, que le titre de suppléant; mais il reçut bientôt celui de professeur adjoint et il le garda de 1812 à 1824 (voir le livret de la Faculté des lettres de Paris par M. le doyen Himly, dans la *Revue internationale de l'enseignement* du 1$^{er}$ mars 1883).

les sujets qu'il a traités, et ils embrassent toutes les parties de la philosophie, il a su unir à une érudition très rare pour son époque une critique pénétrante, une pensée indépendante de tout préjugé d'école, un jugement sinon très profond, du moins solide et sûr. Son originalité, comme le dit très bien M. Franck, fut d'être « un éclectique en dehors de l'éclectisme ». Victor Cousin est resté, pour ses détracteurs comme pour ses admirateurs, le père de l'éclectisme; mais ce nom d'éclectisme a une signification plus générale que celle qui s'y est attachée comme dénomination d'une école. Il exprime exactement l'une des formes les plus fécondes du mouvement des esprits au commencement de ce siècle. On s'est dégoûté de la théorie pure. On fait appel, sur toutes les questions, aux enseignements du passé, impartialement interrogé. Le renouvellement des études historiques date de là et les études historiques, à leur tour, s'introduisent, pour les renouveler, dans la philosophie, dans la littérature, dans le droit, dans la religion elle-même. Ce mouvement est sensible dans la direction que prit de bonne heure la pensée de Thurot, alors même qu'il ne s'était pas encore dégagé de l'esprit et des formules de l'école de Condillac. Il s'engage de plus en plus dans une voie franchement et largement éclectique, à mesure que ses goûts personnels et l'objet propre de son enseignement au Collège de France [1] l'invitent à une étude plus approfondie de l'histoire de la philosophie. Il s'approche ainsi beaucoup plus que Cousin et ses disciples de l'idéal d'une doctrine empruntée à tous les systèmes sans retenir ce que chacun d'eux a d'exclusif et d'absolu. Il ne voyait précisément dans Cousin qu'un faux éclectique, dont le principal effort se portait moins vers la conciliation des systèmes que vers la polémique contre les doctrines de Locke et de Condillac. Il lui en voulait d'attaquer ainsi sans mesure des maîtres auxquels lui-même restait attaché, quoiqu'il eût cessé d'être leur disciple.

L'éclectisme de Cousin n'a été qu'une étiquette pour une œuvre qu'il faut juger en elle-même, en faisant la part de l'originalité propre des idées et de l'influence exercée sur la philosophie contemporaine. L'éclectisme plus sincère de Thurot n'a eu qu'une influence restreinte et passagère, et il n'a marqué sa trace que par quelques aperçus judicieux sur des questions particulières de psychologie et de logique. Toutefois le besoin de l'éclectisme n'a pas cessé de s'imposer à la pensée contemporaine. Nous le retrouvons dans toutes les sphères où il se manifestait il y a soixante ou quatre-vingts ans et il a survécu en philosophie à l'avortement de l'éclectisme proprement dit. La dernière étude de M. Franck a pour sujet « un révolutionnaire en morale », qui n'est autre qu'un pur éclectique. Avec un esprit plus pénétrant et plus fort que le bon sens un peu terre à terre de Thurot, M. Fouillée combat

1. L'enseignement de la philosophie au collège de France n'a eu pour objet que la philosophie grecque et latine, jusqu'au moment où a été créée pour M. Nourrisson une chaire de philosophie moderne.

tous les systèmes les uns par les autres pour les réconcilier dans une doctrine plus compréhensive. Quelque jugement qu'on doive porter sur le résultat poursuivi et sur les moyens mis en œuvre pour l'atteindre, une telle œuvre est manifestement un retour à l'idée dominante de l'éclectisme.

Nous n'avons indiqué que quelques-uns des sujets traités par M. Franck. Bien d'autres études, dans les Essais de critique philosophique, mériteraient une mention. Nous citerons principalement les articles si substantiels et si complets sur la philosophie au moyen âge, d'après M. Hauréau; sur le mysticisme et l'alchimie au XVIe siècle, d'après M. Prost; sur les apôtres de la théocratie et du droit divin au XIXe siècle, d'après M. Ferraz. L'auteur, en ne voulant faire œuvre que d'histoire et de critique, touche à tous les grands problèmes et les contradictions mêmes que ne peuvent manquer de soulever les solutions qu'il en donne ajoutent à l'intérêt de son livre; car nulle épreuve n'est plus profitable pour les convictions sincères que de se heurter à d'autres convictions également sincères, quand elles peuvent y reconnaître le fruit des persévérants efforts d'un esprit supérieur dans le cours d'une longue vie tout entière consacrée à la poursuite de la vérité.

EMILE BEAUSSIRE
(de l'Institut).

---

**Dr Paul Rée.** — DIE ENTSTEHUNG DES GEWISSENS (*l'Origine de la conscience*). Berlin, C. Duncker, 1885. V-253 p. in-8°.

Ce livre de M. Paul Rée est un bon livre, simplement écrit, et qui repose sur un fond d'observations solide.

Pourquoi un acte est-il réputé louable on condamnable? Telle est, dit M. Paul Rée, la question à résoudre, en définitive, et le moraliste n'a plus la ressource, pour se tirer d'embarras, d'en appeler à la révélation d'une voix divine dans la conscience humaine. Autant vaudrait entendre dans le glissement bruyant des entrailles la voix d'un dieu, à la manière des anciens. Mais l'explication naturelle des phénomènes moraux semble dégrader Dieu et l'État, ce qui a rendu nos devanciers timides à l'entreprendre. Une autre cause de leur impuissance a été qu'il leur manquait la méthode de comparaison, permise enfin en ces matières grâce aux récits des voyageurs, et la considération du temps, si récemment introduite dans l'étude des phénomènes de la vie.

Notre conscience est formée de ces trois éléments : la peine punissante (*Strafe*), le châtiment par la divinité, le commandement moral (*Gebot* et *Verbot*). L'origine de ces éléments doit être cherchée dans l'histoire, et l'origine de la conscience même dans l'homme individuel. De là l'ouvrage, bien que divisé en trois livres, comprend effectivement deux parties distinctes, l'une historique , et l'autre psychologique (*Avant-propos* et *Introduction*).

Le premier livre — *La conscience produit de l'histoire* — se rattache

en réalité à l'Introduction et pourrait porter le titre de *Préliminaires*. Il y est traité de la critique des systèmes des philosophes, de la méthode des nouvelles recherches, et je ne trouve ici rien à reprendre aux vues de l'auteur, si ce n'est qu'il laisse subsister une certaine confusion entre ce qui est l'histoire et ce qui est la morale. « L'éthique, dit-il, est essentiellement une science historique; l'histoire de la conscience en est l'explication. » Cela ne me parait pas tout à fait juste. Il y a dans l'éthique une partie descriptive et une partie abstraite, ainsi qu'en toute science, et, si l'on veut, en botanique, pour prendre en exemple une science où les faits à décrire et à expliquer se présentent sous la forme évolutive.

Lorsque le botaniste a ajouté à la description des espèces vivantes celle des espèces paléontologiques ou de passage, il n'a pas achevé pour cela l'étude du monde végétal et il essaye de déterminer les conditions physiologiques générales qui président à tous les phénomènes possibles d'organographie. De même le moraliste n'a pas épuisé son sujet quand il a décrit les faits de conscience en leur état actuel et en leur procès; il lui reste à donner une définition de ces faits qui en enferme les caractères variables, qui sorte de la description des faits mêmes et finalement en éclaire toute l'histoire. Si d'ailleurs je reproche à M. Paul Rée de n'avoir pas bien saisi cette distinction entre la partie descriptive et la partie abstraite de la science, j'ajoute aussitôt que la nécessité de l'établir s'est néanmoins imposée à son esprit, et qu'il y a obéi, tout en paraissant la négliger. Le deuxième livre de son ouvrage —*L'origine des éléments de la conscience dans l'espèce*— ne tranche-t-il pas, en effet, par le caractère « historique » qu'il y attribue, sur le troisième livre — *L'origine de la conscience dans l'homme individuel* — dont le caractère serait « psychologique », théorique?

Et de fait M. Paul Rée va conclure de ses investigations que l'obligation morale est de la nature d'un jugement; cette définition (je l'ai mise sous une forme un peu différente de celle de l'auteur) devra convenir et convient pour chacun des états historiques de la conscience; elle dépasse la pure description et elle est explicative. Mais nous sommes à présent au cœur de l'ouvrage; il le faut brièvement analyser.

La vengeance a précédé partout la peine punissante, et la thèse de M. Paul Rée, appuyée des informations diverses que nous offrent les récits des voyageurs et les vieux codes sur les mœurs des sociétés primitives, sa thèse, dis-je, est d'abord de nous montrer, contre les philosophes comme Kant, contre les juristes comme Köstling ou Ihering, que la vengeance ne signifiait pas le moins du monde, au début, une réaction naturelle contre l'*injustice* soufferte. La partie historique de son ouvrage affecte tout de suite, on le devine, un caractère explicatif, et l'on pourrait comparer sa théorie de l'évolution morale de l'espèce humaine sous l'influence des mobiles qu'il va nous dire à celle de l'évolution des êtres, selon le transformisme, sous l'influence des facteurs appelés sélection, accommodation au milieu, etc.

Quel est le mobile naturel de la vengeance ? C'est la révolte du sentiment d'infériorité de l'homme vis-à-vis de quiconque lui inflige un dommage. L'homme est porté à dominer ses semblables, et il souffre de tout acte qui le fait inférieur à quelqu'un. Le dédommagement du mal souffert sera plus tard un but pour la justice, il est un moyen pour la vengeance. Si la vengeance eut signifié la justice, la contre-vengeance, la réplique à la vengeance eut été une injustice, et il n'en était pas ainsi, car la vengeance se continuait par les mêmes motifs qui l'avaient fait naître.

La peine a pris lentement la place de la vengeance, elle n'en est pas sortie. Quels ont été les agents naturels de cette succession de faits? D'abord l'envie et la soif de la domination ont cédé au mobile, devenu plus fort, de la possession (la richesse, ajouterai-je, assurant effectivement le pouvoir), et la coutume de la composition pécuniaire a commencé de s'établir. La *communauté* des familles avait tout intérêt à prévenir les conséquences désastreuses de la vengeance privée et à faire prévaloir la composition. Elle y a employé divers moyens, tels que le droit d'asile, la fixation de la somme du rachat en raison de l'état de l'offensé; même le dommage non prémédité devait être réparé, et, d'après la loi d'Erich, une indemnité est accordée au propriétaire de l'étang où se noie un homme. La communauté fait plus que d'obliger l'offensé à composer avec l'offenseur, elle impose à ce dernier une amende au profit de l'État, le *fredus* ou *Friedensgeld*. Ce *fredus* ne représente pas encore la peine; il est une simple partie du payement, il répond à un besoin de sécurité, et la signification morale de la peine a découlé des conceptions religieuses de l'humanité. Le monde divin est une projection, dans l'au-delà, de l'esprit de l'homme, puisque l'homme fait à mesure l'éducation des dieux qu'il a créés. Les lois ne lui viennent pas du ciel, elles lui retournent du ciel; mais elles ont pris en chemin un caractère de nécessité qui impose davantage.

Si maintenant on observe dans l'individu l'évolution morale correspondante à ces changements dans l'état social, une question nouvelle se pose, à savoir comment l'homme a fini par attacher un jugement moral à des mots signifiant un état, une sensation (envie, sympathie, etc.), qui n'en impliquaient aucun primitivement ou qui en impliquaient un contraire au nôtre. Le mot *pirate*, par exemple, enferme pour nous un jugement mauvais, et le mot *viking* a, au contraire, enfermé un ju ement bon. La peine matérielle était exempte d'abord de toute idée d'expiation ou de sanction; mais les hommes venus plus tard ont vu dans cette peine la conséquence de la faute, le châtiment, par un simple effet d'optique, et d'autant plus que la justice de Dieu s'incarnait dans la justice des hommes. On poussera cette illusion d'optique jusqu'à prendre pour des sanctions des événements concomitants tout à fait fortuits. La sanction suppose l'obligation. Les motifs d'utilité qui ont conduit l'espèce tombent peu à peu; il reste la notion acquise d'un devoir-faire, et les impératifs hypothétiques, c'est-à-dire adaptés à un

but variable, deviennent des impératifs catégoriques, permanents, non discutés.

Les suites fortuites d'un acte n'ont donc rien de commun avec la sanction; le remords est un pur fait causal; quant à la loi, elle ne sanctionne pas. J'ai insisté ailleurs, de mon côté, sur ce fait que la loi est surtout préventive, et que la seule sanction efficace consiste dans le désaccord de l'agent avec lui-même, par l'effet du mécanisme logique qui lui fait une loi de vivre de l'obéissance à l'obligation morale. Ici M. Paul Rée distingue entre le regret d'un acte représenté comme condamnable (regret moral), le regret qui a sa source dans une pitié tardive pour la victime (regret non égoïste), et le regret provenant de la crainte du châtiment en ce monde ou dans l'autre (regret égoïste). Le regret moral, dit-il, peut seul vraiment s'appeler le remords; la pitié n'est pas le remords, tant que l'idée de blâme ne s'y ajoute pas. Nous autres modernes, nous associons le blâme au manque de pitié. Mais la vengeance trop tard satisfaite est susceptible d'exciter le même déplaisir que la pitié tardive, et il convient toujours de séparer ce qui appartient au jugement. Si Schopenhauer y avait bien réfléchi, et s'il avait reconnu dans la pitié une extension de l'amour paternel, il aurait construit, remarque M. Paul Rée, une autre philosophie, car la signification qu'il donne à la pitié est le pilier de toute sa métaphysique.

Voilà l'ouvrage, un peu en gros. Si M. Paul Rée voulait maintenant achever l'éthique, il lui faudrait arriver, par le même chemin qu'il a suivi, à dégager nettement la définition de chacune des idées qui sont essentielles à toute morale construite. Il trouverait alors l'occasion d'étudier de plus près certains phénomènes de l'évolution du droit, tels que sont les conflits moraux, et il aurait à développer cette pensée intéressante reléguée par lui au rang d'une note : « Les ébranlements de l'Europe moderne viennent en partie de ce que l'Europe a dans le ventre des vérités qu'elle ne peut pas digérer. » Il nous a livré du moins, en cet ouvrage, cette définition principale, d'où les autres se déduisent, que la règle de la conscience équivaut à une démonstration de l'ordre intellectuel. M. Littré était parvenu à la même définition par la voie d'une analyse qui ressemble beaucoup à celle de M. Paul Rée, et j'en ai éprouvé moi-même la valeur en l'essayant sur le terrain particulier des expériences fictives du drame [1]. Je me trouvais donc tout disposé à goûter le livre de Paul Rée. J'ai cru, pourtant, devoir lui faire une petite querelle de méthode et réclamer en faveur des procédés spéciaux de la philosophie, dont il prouve assez du reste connaître l'usage, et je le prie de ne pas me classer pour cela au rang de ces philosophes desquels il parle, qui voudraient passer pour des augures.

LUCIEN ARRÉAT.

1. Dans mon livre : *La morale dans le drame, l'épopée et le roman*, Alcan, 1884.

**Otto Liebmann.** Die klimax der theorien, *Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftlehre*. K. Trübner, Strasbourg, 1884.

L'auteur, qui s'est fait connaître déjà par des travaux sur *Kant et ses Épigones*, sur la preuve individuelle de la *Liberté de la volonté*, sur le point du vue *objectif* et *subjectif*, sur l'*analyse de la réalité*, etc., s'est proposé, dans ce nouvel écrit, de fournir à la théorie de la science un appoint qui lui était nécessaire. Le but est de préciser ce qui n'avait pas été encore bien défini, savoir : la différence qui existe entre les diverses théories admises dans la science, de marquer leur gradation en vertu des caractères essentiels qui les distinguent. La recherche de M. Otto Liebmann est destinée à combler cette lacune. La conception et l'exécution révèlent, avec des connaissances exactes et variées dans les sciences, des qualités remarquables de penseur auxquelles se joignent, ce qui ne gâte rien, celles d'écrivain spirituel. Nous chercherons à donner une analyse exacte de cet écrit dont les détails et les nombreux exemples rendent la lecture aussi instructive qu'intéressante.

Dans son introduction, l'auteur montre d'abord ce qu'il y a de fâcheux pour la science dans l'antagonisme qui existe entre les historiens et les théoriciens : les premiers qui n'estiment que les faits dont ils retracent la succession, et pour qui tout est relatif; les autres attachés à l'absolue vérité. Ce qu'il est raisonnable d'admettre, c'est qu'il y a à la fois l'un et l'autre, des vérités certaines et absolues que les sciences démontrent, et aussi des faits relatifs, eux-mêmes soumis à des lois dans leur développement primitif. Mais il y a des degrés dans ce développement. De là la nécessité d'un accord entre les deux points de vue. Un fait également incontestable, c'est le penchant naturel de l'esprit humain pour les théories. Il y a des époques où elles sont à l'ordre du jour, d'autres où elles sont rejetées et méprisées, des époques dogmatiques et des époques critiques et sceptiques. Mais cela n'est que relativement vrai. Le moyen âge fut une époque hyperthéorique, mais aussi hyperempiriqne. L'alchimie en est la preuve. L'*ars magna* de R. Lulle n'est pas autre chose qu'une mauvaise méthode expérimentale. La science actuelle n'a-t-elle pas aussi ses théories, les plus hardies et les plus transcendantes, l'évolution, etc. ?

Avant de procéder à sa recherche, l'auteur croit devoir poser les thèses qu'il doit démontrer et développer. Il distingue d'abord les convictions populaires appuyées sur le sentiment, non analysées, non réfléchies, et les convictions scientifiques.

La science est l'idéal d'un système de connaissances claires et vraies dont la vérité objective est indépendante de toute considération subjective ou personnelle. Toutes les sciences n'offrent pas ces caractères au même degré, ne réalisent pas cet idéal d'objectivité, au degré le plus élevé, sauf les mathématiques et la logique. L'inconcevabilité du contraire fait leur certitude dans la vérité démontrée. Mais, il n'y a pas seulement

les sciences axiomatiques, il y a aussi les sciences empiriquement construites : celles-ci renferment aussi beaucoup de théories. La science générale du savoir a pour but de les tracer et les examiner, de contrôler ce qui fait la nature et la base de ces théories. Elle nous met en présence d'un certain nombre de principes ou de maximes (*Grundsätzen*) auxquels aucune connaissance expérimentale ne peut se soustraire. Ce ne sont ni des axiomes ni des jugements dus à l'expérience. Ils n'ont pas la certitude apodictique ni assertorique et cependant ils sont nécessaires. L'auteur les appelle maximes théorétiques d'interpolation au sens qui leur est donné dans la science elle-même, non par la philologie.

I. Ces préliminaires achevés, nous passons à la *Classification des théories*, mais d'abord qu'est-ce qu'une théorie?

Une théorie est un système de propositions plus ou moins générales et particulières qui sont dans un rapport de coordination ou de subordination, déduites *a majori ad minus*, du moins grand nombre possible de propositions générales qui ont une valeur universelle (p. 11).

Il y a trois *ordres de théories* : 1° Du *premier ordre* sont celles qui sont uniquement fondées sur l'*expérience;* le matériel des pensées n'y dépasse pas l'expérience, les faits livrés par l'observation sont susceptibles par là de vérification ou de contrôle;

2° Les théories du *second ordre* sont celles qui dépassent le champ de l'expérience ou des faits perceptibles. On n'y emploie des principes que l'expérience est incapable de fournir, qui sont problématiques et hypothétiques. Toutefois ceux-ci ne sont pas purement *hypothétique;* ils sont fournis par des analogies tirées de l'expérience. Le théoricien s'y appuie sur une sorte d'induction qui va de l'observable à l'inobservable, de l'expérience à ce que l'expérience est incapable de donner. Elles jouent un grand rôle dans la science et lui rendent d'incontestables services. L'auteur nomme les principales : la théorie de la gravitation, l'hypothèse des atomes et celles des vibrations, de l'éther, etc.

3° Un *troisième ordre* enfin nous est offert par tout *système métaphysique*, ce mot étant employé dans son sens le plus général, tel qu'il est admis dans la langue commune. Un tel système est non immanent mais transcendant. Il dépasse toute expérience réelle ou possible, déjà par cela seul qu'il a la prétention de fournir des principes absolus pour l'explication du monde réel, tandis que les principes d'explication soit empiriques soit hypothétiques des théories du premier et du second degré ne sont toujours que relatifs.

Un chapitre non moins intéressant est consacré ensuite à l'examen des *c tères* qui s'appliquent à chacune de ces théories. Pour le *premier ordre* le critérium est fourni par l'expérience elle-même; il lui est immanent. Elle seule fournit la vérification et le contrôle. Il en est tout autrement des théories du *second ordre*. Celles-ci échappent au contrôle de l'expérience. Aussi les principes sont hypothétiques : ils résident dans la région de l'inobservable. Exemple, les oscillations de

l'éther dans l'optique; il ne peut être ici question de la vérité matérielle mais formelle. Les théories du *troisième ordre* sont encore dans une condition plus mauvaise. Elles partagent avec le second ordre le caractère hypothétique; de plus, elles ont le fatal privilège d'être dogmatiques, ce que n'ont pas les autres. Bref, il faut le dire, chez elles et pour elles, il n'y a pas de critérium. Un critérium des systèmes métaphysiques n'existe pas; du moins en tant que de telles théories ont la prétention d'être une science apodictique de l'absolu réel. La conséquence est le dogmatisme de la métaphysique, la foi qu'elle exige, un *credo*. « Les systèmes métaphysiques, comme les confessions religieuses, sont intolérants. La métaphysique est analogue à la religion et à l'art. La vérité métaphysique, semblable à la beauté des œuvres d'art est affaire de goût, elle est variable comme le goût. De plus elle est intolérante. L'incertitude objective de leur position subjective prise pour absolument véritable rend impossible pour elle la tolérance. »

II. Une seconde partie plus originale et qui selon nous a encore plus d'intérêt est intitulée : *Révision*, *Péripétie*, *Reconstruction* et *Conclusion*. Ce qui en fait surtout les frais, c'est ce que l'auteur appelle *les maximes d'interpolation de la science expérimentale*.

Revenant sur ce qui précède, l'auteur entame un second examen dont les résultats vont paraître opposés à ce qu'il a dit de la première classe de théories et dont voici les points principaux. Il semble que tout soit dit quand on a déclaré que la science s'appuie sur l'expérience; que celle-ci porte en elle-même son critérium, que les faits, l'évidence des faits, lui servent de vérification et de contrôle. Cela est faux, car l'expérience elle-même a besoin d'être controlée et vérifiée. Il y a deux sortes d'expériences, l'une immédiate, commune et grossière, l'autre savante, raisonnée, vraiment scientifique. Elle-même est soumise à certaines conditions qui sont en dehors de l'expérience simple ou de la pure expérience, *mera experientia*, et de l'expérience compliquée, savante. Il compare, avec Bacon, l'une à la fourmi qui amasse son grain et l'entasse et l'autre à l'abeille qui extrait le suc des fleurs, le digère et en forme son miel. L'une c'est l'*empirisme*, l'autre c'est la vraie *expérience*. Pour que celle-ici atteigne son but, la vérité scientifique veut que l'esprit (intellectus) se purifie de toutes ses erreurs et de ses préjugés, qu'il renonce à ses idoles. Il demande que les *anticipations de l'âme* soient écartées, que l'on fasse la séparation du subjectif et de l'objectif et pour cela que l'expérience elle-même soit soumise à des instances contradictoires. On aura ainsi un esprit purgé de toutes ces causes d'erreur.

C'est fort bien, mais le programme baconien offre une lacune, il a besoin d'un complément. Cette nécessité de séparer l'objectif du subjectif est fort louable. Par malheur, elle est impossible et l'opération poussée un peu loin aboutit à un résultat fatal, mortel à la science et à l'expérience elle-même. Il y a d'abord certaines idées de force, de

substance, de loi, etc., qui viennent de l'esprit et dont l'expérience ne peut se passer. Il y a donc ici nécessité de rechercher si, dans cette épuration totale ou séparation des idées, des principes et des hypothèses, ce qu'on nomme expérience elle-même peut subsister, si au moins elle n'est pas réduite à un remarquable minimum. Il en serait peut-être comme de ce médecin qui tuait tous ses malades pour n'avoir pas à les guérir. Y a-t-il en effet une pure expérience? Si elle existe, qu'est-elle? Ses conditions seraient une série d'éliminations qui ne laisseraient rien subsister dans l'intelligence, *idola specus, idola tribus*; etc. Il ne resterait alors rien que d'observable; l'exécution doit être radicale : rien d'imaginé, rien de conçu, rien d'interprété, rien de supposé : mais ce procédé de purification où conduit-il? à tout décomposer, à tout réduire en matériaux disséminés, à mettre l'observation en face d'un cadavre pulvérisé. Là est l'erreur de Bacon, celle de Locke également. Qu'on y songe, le patient, c'est l'esprit humain; c'est lui qui devient le cadavre réduit en poussière.

Comment éviter ce résultat, maintenir la vie? Ce moyen, le voici.

Il existe un système de ligaments, d'artères et de nerfs qu'on a inconsidérément coupés et qui doivent rester intacts si le patient doit rester en vie. Pour parler sans figures, si l'on élimine, pour obtenir une pure expérience, les faits subjectifs de la raison contenus dans l'expérience ordinaire ou scientifique, on a une expérience désordonnée, faite au hasard, un agrégat de perceptions discontinues. Le résultat est une expérience à peu près nulle; or, une analyse exacte fait rencontrer un système de prémisses non empiriques, s'élevant au-dessus de toute observation possible, dont l'application exacte aux données de l'expérience s'appelle l'expérience scientifique. Ces prémisses servent à établir l'enchaînement des données de la perception sensible, de leur nature isolées; elles constituent un procédé multiple d'interpolation (le mot pris au sens scientifique). Ces maximes théorétiques d'interprétation de la science expérimentale, l'auteur en énumère et décrit les principales : ce sont 1° *le principe* de l'*identité réelle*; 2° *le principe* de la *continuité de l'existence* (constance des lois de la nature); 3° le principe de *causalité* ou de la *régularité* des lois qui régissent les événements du monde réel; 4° le principe de la *continuité* des événements.

Ce réseau de liens logiques, de nerfs et d'artères, etc., est ici le fait capital qui rend la science possible.

Quelle conclusion tirer de ce second examen? Quelles conséquences dérivent de cette nouvelle analyse? D'abord c'est que l'expérience est un don de la raison, comme l'Égypte est un don du Nil. Il n'y a pas là d'hyperbole. Un idiot peut avoir d'aussi bons yeux qu'un observateur de génie. Ce qui fait la différence, c'est l'emploi de cette haute faculté chez l'un et chez l'autre. C'est un ensemble de fonctions intellectuelles qui coordonnent et complètent les données des sens et de l'expérience et qui, toutes, relèvent de la raison. Elles sont hétérogènes à l'expérience.

Bref, l'analyse a ouvert le regard sur un système de prémisses à l'état latent, sur lesquelles repose l'expérience et toutes affirment quelque chose de non empirique, non expérimental. On peut les appeler les *anticipations* de l'âme, *anticipationes mentis*. Bacon a tort de les prendre en mauvaise part. Quand Bacon veut que rien ne soit anticipé, que rien ne soit tiré que de la nature des choses, c'est une illusion utopique dont l'impossibilité est manifeste. Les maximes citées en sont la preuve et il y en a partout dans chaque portion de la science. Ces lois sont anticipées, supposé qu'elles soient objectives pour toute expérience, qu'elles soient contraignantes, elles n'en sont pas moins absolues. Ce sont toujours des *anticipationes mentis* inévitables.

Or, cela nous force à revenir sur tout ce qui a été dit plus haut dans la classification et l'examen des théories et à y introduire des modifications nécessaires.

Mais auparavant n'y a-t-il pas ici une objection à résoudre? Ne peut-on pas nous dire que l'on n'a pas pénétré jusqu'aux racines mêmes de l'expérience, ni scruté la vraie origine de ces maximes? On verrait alors qu'elles-mêmes dérivent de l'expérience. Au lieu de cela, nous voilà revenus aux idées innées, au νοῦς ποιητίκος d'Aristote, etc. On ouvre la porte aux spéculations dont on a tant abusé.

Le problème est-il, comme l'auteur le prétend, tout à fait étranger à la question qu'il traite? On pourra n'être pas de son avis. Quoi qu'il en soit, il l'écarte tout à fait par cette distinction réelle sans doute, mais non aussi absolue qu'il le croit, de la question *théorétique* de la connaissance et de la question *psychogénique*. Quant à lui il ne veut prendre nullement part dans une querelle qui divise de tout temps les idéalistes et les sensualistes. Pour lui il ne s'agit que de savoir si en réalité de telles maximes existent, si elles ont le caractère et le rôle qu'il leur assigne. Quelles viennent ou non des sens, du dehors ou du dedans, peu importe, il suffit d'avoir montré que sans ces maximes transcendantes il n'y a pas de sciences, pas d'expérience, rien de certain, pas de garantie des lois du monde et de l'ordre qui y règne. Théoriquement voilà le vrai, psychologiquement en est-il autrement? Il n'en veut rien savoir, en tous cas c'est intervertir l'ordre des termes, faire dépendre le premier du second, mettre avant ce qui est après, ὕστερον πρότερον. Malgré leur transcendance, ces maximes ont-elles une valeur réelle et une certitude objective? tout est là. La théorie sensualiste n'a pas le droit d'élever son arrogante prétention de faire dépendre leur valeur de leur application scientifique. C'est du scepticisme dogmatique.

L'objection écartée, quelle est la conséquence finale? Ce n'est ni plus ni moins qu'un renversement ou au moins une restriction considérable dans l'ordre des théories. Il est clair que la classification est défectueuse, Elle repose sur une erreur populaire. Si l'on veut entendre par théories du *premier ordre* des théories de pure observation, où les faits seuls sont consultés, où rien de transcendant n'existe et ne s'introduit, il n'y

a pas de théories de cet ordre. Toute cette catégorie est vide, elle-même est une conception chimérique.

Toutes les théories rentrent dans le deuxième et le troisième ordre. La prétendue base solide de l'idéal de la science baconienne s'écroule sous nos pieds. Mais les étages supérieurs pour cela ne tombent pas. Ils restent et se maintiennent, soutenus qu'ils sont par les liens intellectuels qui forment l'ensemble, attachés aux solides crampons de la raison. Nous sommes sûrs que tout l'édifice de la science humaine depuis la première assise du terre-plein de la stricte recherche expérimentale jusqu'aux régions aériennes de la spéculation ontologique, forme un tout combiné, dont la base est le réel objet de la perception sensible. Mais partout s'y mêlent et s'adaptent d'autres éléments. L'organisme intellectuel des constructions théoriques est un produit de la constitution typique de l'intelligence humaine sur laquelle la nature des choses (*natura rerum*) par nous présupposée plane à une hauteur indéterminable.

Bref, comme résultat de cette critique ou révision, le vrai expérimentateur reconnaîtra qu'il existe, comme base solide dans la succession de nos perceptions, une nature fidèle à elle-même et à celle des choses, une logique objective immanente aux faits, et qui pourtant n'est pas perceptible, mais rationnellement construite par notre raison elle-même en vertu de certaines lois. Seulement il faut prendre soin que ce qui est connu d'abord empiriquement reste réellement ce qu'il est. C'est l'œuvre de la science.

Par là, se trouve éclaircie et démontrée cette partie de la thèse posée au début, déterminer l'ordre logique de la science expérimentale.

III. Reste un dernier problème à résoudre. Il est relatif à la *métaphysique*. Celle-ci, quel est son rôle ou sa fonction par rapport aux théories précédentes? Or, une chose est à remarquer, c'est qu'entre les sciences positives fondées sur l'expérience et leurs théories, il y a des incompatibilités plus difficiles à concilier qu'on ne croit et qui sont de véritables *antinomies*. Ces incompatibilités, symptôme non équivoque de l'état provisoire de nos sciences spéciales, en vertu du plus élevé des principes logiques, le principe de contradiction, elles doivent disparaître, faire place à un système reconnu adéquat, qui mette les sciences d'accord entre elles, ce qui est leur état normal ou de perfection définitive. On se trouve ainsi conduit à admettre une plus haute instance, un tribunal suprême qui juge en dernier ressort et établisse la concordance. Ce tribunal existe-t-il? L'auteur n'hésite pas à le dire : la métaphysique seule peut remplir cette haute fonction. On aimerait qu'il eût insisté davantage sur ce point et qu'il l'eût traité plus à fond et directement. Il fait très bien ressortir les incompatibilités dont il énumère les principales entre les sciences expérimentales, la chimie, la physique, l'organologie, la psychophysique, celles plus grandes encore qui séparent les sciences morales des sciences physiques. La chimie admet des atomes que nie la physique ou qu'elle envisage autrement.

Celle-ci admet des vibrations, la conservation du mouvement, etc.; l'organologie a ses cellules. Ici tout le système de la vie physique s'explique mécaniquement; là le principe est déclaré insuffisant. La contradiction est flagrante. Elle est bien plus grande encore quand on passe du domaine de la nature à celui de l'esprit, s'il s'agit d'expliquer la liberté, le devoir, la responsabilité. Qui décidera? Une science supérieure et cette science ne peut être que celle des principes, la métaphysique. A elle de rétablir l'accord, de reconstituer l'unité.

Il y a à distinguer deux espèces de métaphysique : l'une *dogmatique*, longtemps souveraine, aujourd'hui tombée en complet discrédit; l'autre, *critique*, en grand honneur, et qui place son point d'appui en un tout autre endroit que la première. Celle-ci c'est l'examen hypothétique des représentations humaines sur l'essence, le principe et l'enchaînement des choses. Elle est arrivée à cette conviction que la croyance à la possibilité d'une connaissance absolue des choses est chimérique. Nos conceptions sur l'absolu réel, dans le cas le plus favorable, savoir la parfaite compatibilité, le plus complet accord de leurs conséquences avec le monde réel des représentations sensibles ne renferme rien autre chose que la manière et le mode selon lesquels le réel absolu peut être représenté pour une intelligence d'une constitution d'esprit spécifiquemeut humaine. Toutefois elle-même est forcée de reconnaître et même de préciser ces incompatibilités, d'y voir la condition formelle pour se rapprocher incessamment de la vérité matérielle inconnue. Ce faisant, elle assume une tâche dont l'accomplissement est réclamé par les sciences particulières d'une façon ostensible ou latente, et qui repose sur des épaules invisibles.

Quant au rapport de la *métaphysique dogmatique* avec la science empirique on est d'ordinaire disposé à les considérer comme les deux extrêmes dans l'échelle des recherches scientifiques et à les opposer, à leur assigner des places directement contraires. La première est un jeu d'ombres entièrement séparée de la base accessible des faits, un composé d'abstractions vaines sans consistance. La deuxième seule, objet de recherches positives, se nourrit des solides éléments des faits perceptibles; de jour en jour elle s'accroît en santé et en embonpoint.

Cette manière de voir, dit notre auteur, repose sur une erreur que tout ce qui précède rend manifeste, et il pose en terminant l'alternative suivante. Nous ne faisons ici que le traduire :

« Où l'on a reconnu avec nous la nature supra-empirique des maximes sur lesquelles est fondée l'expérience, tout en ne leur accordant qu'une valeur problématique;

« Où l'on ignore, on nie peut-être ce qui pour nous est démontré avec évidence. On soutient, non sans un sourire de supériorité, que la vérité objective de ces prémisses qui servent de base à toute expérience scientifique et que nous avons désignées comme étant de simples hypothèses, ne sont que cela.

« Entre ces deux partis le choix est à faire. »

Très bien! dirons-nous à l'auteur, mais le vôtre quel est-il? Il est sans doute dans l'épigraphe de ce traité, dans le texte de Giordano Bruno : *Ut philosopho ea credenda non sunt quæ nequeunt evidentius probari, ita neque temere sunt reprobanda, quæ certa non possent incusari ratione.*

CH. BÉNARD.

# REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

**Mind.**

1885. April-July.

E. Gurney. *Les Hallucinations*. Il y a une certaine dualité dans la nature des hallucinations; les sens et l'esprit, les éléments sensoriels et les idées y prennent part. Par suite s'est élevée la question de savoir si elles ont une origine périphérique ou une origine centrale et dans quelle mesure cette double origine contribue, suivant les cas, à les constituer. L'auteur rappelle les discussions qui ont eu lieu à ce sujet, notamment celle de la Société médico-psychologique en 1855 et 1856, à laquelle Baillarger prit la plus grande part : il critique l'expression « psycho-sensoriel » employée par ce dernier pour préférer le terme de « cérébro-sensoriel » proposé par M. Binet. Il expose ensuite la théorie de M. Binet publiée ici-même (avril et mai 1884) et tout en déclarant « qu'elle n'est inférieure en importance qu'à celle de Baillarger » il se livre à une critique minutieuse de ce travail qui, par sa subtilité même, ne comporte pas une analyse. — Il termine en examinant la question de la localisation cérébrale. Quel est le siège du processus créateur dans l'hallucination? Pour les uns c'est la couche optique, pour d'autres l'écorce cérébrale, etc., etc. D'après Gurney, le mode d'origine ne peut être que *centrifuge*.

Hastings Rashdall. *L'utilitarisme de Sidgwick*. Etude critique sur la doctrine morale contenue dans le livre *The Methods of Ethics*. L'auteur soutient que la tentative de Sidgwick « pour réconcilier une conception hédonistique du bien et conséquemment un critérium hédonistique de la morale, avec une base intuitionnelle ou rationnelle ou une raison dernière de la morale, a échoué ». Le « dualisme » de la raison pratique n'est et ne peut être concilié sans admettre la vertu comme le plus haut élément du bien qu'on doit proposer pour but à l'espèce humaine.

Stanley Hall. La *Psychologie expérimentale*. Extrait d'une leçon d'ouverture prononcée à Johns Hopkins University, Baltimore, publiée intégralement dans l'*Andover Review* sous ce titre : « La psychologie nouvelle. » — Le domaine de la psychologie expérimentale commence, à proprement parler, avec la physiologie des nerfs et des muscles. L'auteur rappelle l'importance des recherches de Dubois Reymond et Matteucci sur la physiologie des muscles, dont les mouvements sont, avec la variation négative, le seul indice que nous ayons des réactions

psychiques; les recherches de Setchenoff et de Wundt sur l'inhibition. — Weber le premier a soumis la conscience elle-même aux méthodes d'expérimentation exacte et Helmholtz en analysant les sensations, en décomposant les éléments de l'esprit longtemps réputés simples et indécomposables, nous a fait pénétrer plus avant dans la réalité que Locke, Berkeley, Hume ou Kant. — Ajoutons à cela la recherche sur la durée des actes psychiques que Müller lui-même déclarait non mesurables; les études toutes récentes sur les localisations cérébrales; enfin les nombreuses monographies sur les états anormaux de l'esprit. — Dans la fin de son travail, l'auteur insiste sur l'utilité que la psychologie peut aussi tirer des études historiques.

E. MONTGOMERY. *Espace et toucher.* Notre connaissance la plus élémentaire de l'espace consiste-t-elle dans la perception de l'étendue-surface ou dans l'intuition d'une distance déterminée? Il semble à peine croyable que le discernement de la distance et de la position soit une pure sensation élémentaire, équivalente en elle-même à une perception subjective apportant les matériaux complets d'un jugement complexe. Cependant c'est ce qui existe en fait. Mais l'auteur soutient que les deux facteurs psychologiques employés jusqu'ici par la plupart des empiriques pour composer notre perception de l'espace — c'est-à-dire la sensation spécifique tactile et la sensation spécifique motrice — ne peuvent former notre conscience fondamentale de l'espace. C'est dans le centre nerveux et non dans la structure périphérique qu'est localisé notre pouvoir de réalisation subjective de l'espace. L'espace n'est pas, comme on le suppose souvent, un continu formé d'un nombre infini de parties quantitativement égales; c'est, au contraire, un tout spécifique dont chaque fragment est rigoureusement une partie intégrante, non un simple élément constitutif, lui-même indifférent en tant qu'espace. — L'auteur critique les théories de l'espace de Lotze (signes locaux), de Wundt, de Bain. En ce qui concerne ce dernier, Ferrier et W. James ont bien montré que la sensation de l'effort n'est nullement le résultat d'une excitation centrifuge. Dans la volition, la résolution seule est immédiatement connue; le mouvement retourne aux centres conscients, où il représente un processus périphérique. — Dans toute la question, il y a un préjugé invétéré qui est la cause de toutes les obscurités, c'est de croire que le phénomène mental est purement intensif, ne contient « aucun élément d'étendue ».

R. HODGSON. *La conscience de la réalité extérieure.* L'auteur s'attache particulièrement à la doctrine du « réalisme transfiguré » de Herbert Spencer, qu'il accepte dans ses traits généraux et qu'il s'emploie à compléter. Pour lui le sentiment primitif, c'est la volonté et c'est d'elle que naît notre conscience du non-moi.

HAWSKLEY RHODES. *La conception scientifique de la mesure du temps.* Cette mesure est beaucoup plus complexe que celle de l'espace. Déterminer cet étalon de mesure et, par lui, mesurer l'écoulement du temps est la plus importante fonction des astronomes et des observa-



toires. L'accumulation des observations relatives aux corps célestes, la complication merveilleuse des instruments requis pour ce travail, la haute culture scientifique des astronomes, sont les conditions indispensables pour cet acte, en apparence si simple aux esprits sans réflexion : la mesure du temps.

MURRAY MACDONALD. *La Science de l'histoire.* L'auteur étudie le rôle et la signification du progrès. Voici sa conclusion : « L'histoire du monde tend à la réalisation d'une harmonie complète entre l'homme et Dieu, de cette liberté qui est la même au fond que l'amour enseigné par le Christ, d'un état dans lequel tous les intérêts seront d'accord. C'est à la lumière de ce but que le progrès dans l'histoire doit être interprété. Le vrai croyant en cette réalisation dernière du royaume de Christ sur cette terre ne borne pas sa vue à l'avenir; mais il reconnaît le développement dans le passé et le considère comme l'œuvre essentielle du présent. »

*Recherches et Discussions.* DONALDSON. — *Sur le sens de la température.* Expériences nouvelles sur la sensibilité tactile au chaud et au froid. — LÉVY. *Les propositions de Mill et l'induction de l'existence.* — STANLEY. *Les arguments téléologiques ont-ils une valeur scientifique?*

## The Journal of speculative Philosophy.

(1884. April, July, October.)

FULLERTON. *Sur l'espace à quatre dimensions.* Discussion de la théorie soutenue sur ce sujet par Zöllner et qui est en contradiction avec celle de Berkeley dans sa « Nouvelle théorie de la Vision ». L'auteur s'attache à montrer que Zöllner a complètement méconnu la force des raisonnements contenus dans l'ouvrage de Berkeley.

ELLINGWOOD ABBOTT. *La puissance morale créatrice de l'homme.* Etude faite en grande partie d'après le livre de Hazard dont il a été rendu compte dans ce recueil (avril 1885).

DEWEY. *Kant et la méthode philosophique.* — VEBLEN. *La Critique du Jugement de Kant.*

RHODES. *Vue de la Philosophie de Descartes.* Descartes a fait trois choses principales : il a appris à douter d'une manière rigoureuse et systématique; il a introduit, sous une forme claire, la méthode subjective en philosophie et a déduit la théorie de l'univers d'une proposition évidente fournie par cette méthode; il a compris dans son système presque toutes les grandes découvertes scientifiques de son époque. — Considérations intéressantes sur « le Traité des Passions » et sur la notion de mouvement dans la doctrine cartésienne.

PALLEN. *Etude sur Rosmini* (Les idées innées et *à priori*, les idées objectives-subjectives).

D'ORELLI. Compte rendu du livre de Kym : sur l'*Origine du Mal*, etc.

DYDE : Étude sur les *Principles of Logic* de Bradley.

SALTER. *Théorie populaire de l'Idéalisme.* L'auteur montre comment le travail de l'analyse et des sciences naturelles a ramené de plus en

plus à des états purement subjectifs les qualités secondes de la matière et même les qualités premières, comme la forme et la résistance. Il discute cette objection : qu'avec la théorie idéaliste, l'illusion ne se distingue plus de la réalité. Par exemple je m'imagine que je peux voler; je m'adapte des ailes et je fais une lourde chute. Dans l'un et l'autre cas, il n'y a que des états de conscience. Pourquoi donc appeler le premier une illusion? Parce que nous éprouvons une sensation ou une série de sensations qui contredisent nos idées ou croyances; ce qui nous révèle l'illusion, ce n'est pas une réalité objective située en dehors et indépendante de nous; mais c'est l'expérience sensible elle-même. La distinction entre le vrai et le faux est aussi valable pour l'idéaliste que pour qui que ce soit; car nous avons non seulement des sensations, mais les pensées de ces sensations et ces idées ayant ainsi acquis une sorte d'indépendance, leur valeur ne peut être établie qu'en découvrant si elles correspondent à nos sensations, sont convertibles en sensations. — L'esprit n'est pas une entité mystérieuse, mais simplement ce qui pense et ce qui sent; ce n'est pas une substance, mais un sujet. — L'idéalisme n'affecte en rien les vérités de la science; il affirme seulement que toutes ces vérités sont des vérités d'expérience mentale (actuelle ou possible) mais qu'aucun des objets de l'esprit (ses expériences) ne peut expliquer l'esprit lui-même. — Le matérialisme qui n'est pas essentiellement différent du sens commun, est une manière de penser moins fausse que approximative. Il n'est pas l'antithèse de l'idéalisme, mais une manière de philosopher naïve et sans critique, tandis que l'idéalisme est la philosophie vraie, parce qu'elle éclaircit les idées.

FULLERTON. *Les arguments tirés de l'expérience contre l'idéalisme.* Article conçu dans le même esprit que le précédent. L'auteur montre que la plupart des arguments dirigés contre Berkeley sont des contresens, que l'idéalisme ne contredit en rien le sens commun et qu'il n'a rien de dangereux pour la morale.

PAYTON SPENCE. *Une nouvelle théorie des idées générales.* L'auteur qui a déjà publié dans le même recueil deux articles originaux (Le temps et l'espace comme négations et Nouvelle Théorie de la conscience) dont nous avons rendu compte en leur temps, expose dans celui-ci une théorie qui lui est propre et d'après laquelle les idées générales ne seraient que des négations. De même que les affirmations et les négations, la conscience et l'inconscience se déterminent réciproquement, de même les perceptions et les notions (idées générales) se déterminent réciproquement. Un grand défaut des philosophes, c'est de ne pas considérer assez le côté négatif des choses.

L. NOIRÉ. *Le problème de l'anthropologie* (trad.).

### Philosophische Studien.

Tome II, 4e fascicule.

WUNDT. *Les antinomies cosmologiques de Kant et le problème de l'infini.* Partisans et adversaires de Kant s'accordent à reconnaître dans

les antinomies cosmologiques un chef-d'œuvre de dialectique. Elles ont été cependant soumises à des critiques, entre autres celle de Schopenhauer. Il faut reconnaître d'abord que la quatrième antinomie se ramène à la troisième et n'est là que pour la symétrie du système. De plus Kant a eu le tort de ne tenir aucun compte de la question de la *masse* dans sa théorie de la matière. Wundt, après diverses critiques, pose les antinomies sous une autre forme :

1° Le monde est fini ou infini dans l'espace;

2° Le monde est fini ou infini dans le temps;

3° Le monde est, quant à la masse de matière, d'une grandeur finie ou infinie;

4° Le monde, comme masse matérielle, est ou n'est pas divisible à l'infini;

5° Le commencement de la causalité phénoménale est dans un passé fini ou infini;

6° La fin de la causalité phénoménale est dans un futur fini ou infini.

On remarquera que les deux premières sont mathématiques, les quatre dernières dynamiques et que 3 et 4 s'opposent à 1; 5 et 6 à 2.

L'auteur examine en détail les preuves des antinomies et leur solution et il insiste particulièrement sur le concept d'infini. La solution des antinomies repose sur des formes ou applications différentes de ce concept et l'on peut voir que, dans beaucoup de cas, il s'agit, non pas de ce concept, mais d'un fini, qui, grâce aux circonstances, revêt le vêtement illusoire de l'infini. Ainsi, le *regressus in indefinitum* des antinomies dynamiques est évidemment en soi un regressus fini, mais qui paraît facilement infini, parce qu'on a la conscience que toute limite finie atteinte n'est que relative et que au delà il y a toujours un progrès possible. L'auteur distingue deux formes de l'infini : l'infini proprement dit et le transfini (*Ueberendliche*, *Transfinite*). Le premier désigne une grandeur infinie quant à son origine, le second quant à son être. Ainsi la série des nombres est infinie, quand nous pensons à une numération réelle; elle est transfinie quand nous essayons de nous représenter leur somme en un concept. Deux parallèles peuvent être prolongées à l'infini, sans se couper; mais leur point d'intersection est dans le transfini. Là où le premier concept ne peut se former, le second non plus. Mais la réciproque n'est pas vraie. Il y a des cas nombreux de progrès à l'infini et où le terme final vers lequel on tend reste fini. Ainsi la série infinie $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$..... quand on se la représente complète ne donne que la quantité finie 1., etc. etc. Le concept de l'infini renferme donc en général deux cas : l'un dans lequel le progrès à l'infini, supposé complet, conduit à un transfini; l'autre dans lequel il conduit à une grandeur finie. Quand on traite les concepts d'une manière purement abstraite et mathématique, on peut toujours passer de l'infini au transfini; mais lorsqu'il s'agit d'applications physiques, concrètes, cela n'est plus posible. Car toute grandeur qui provient d'un

progrès infini, ne peut être condensée par l'expérience en un concept, que s'il existe une grandeur finie, ce qui nous ramène au deuxième cas cité plus haut. Dans le premier cas, on ne peut prétendre qu'à un *regressus in infinitum* et encore dans ce cas spécial où il s'agit de la pure forme de l'expérience, sans considération d'objets réels donnés dans le temps ou dans l'espace. Dès que le contenu de l'expérience est en question, on ne peut plus agir que sur des grandeurs finies. Celles-ci, dès que les limites de l'expérience sont atteintes, se changent en infinis *apparents* (scheinbare) qui sont *l'indéfini* et *l'incommensurable*.

L. Lange : *Encore sur la loi de permanence*. Addition de quelques pages à l'article paru dans le précédent fascicule.

Mehner : *Sur la théorie du sens du temps*. (Première partie). L'auteur reprend en les critiquant les expériences d'Estel sur le même sujet. Nous rendrons compte de ce travail, quand il aura paru en entier.

Woldemar von Tisch : *Le temps de l'aperception des représentations simples et composées : recherches d'après la méthode de complication*. Le problème consiste en ceci : Lorsqu'une série de représentations (visuelles par exemple) se produit, et que, avec un membre de cette série, se produit une autre représentation simple ou composée, déterminer avec quel membre de la série subjective coïncide l'aperception et avec quel membre de la série objective, dont les impressions causent les représentations? L'auteur s'est livré à cinq espèces différentes de recherches :

1° Déterminer le retard pour une représentation simple. Il se produit une série successive de représentations visuelles (marche d'une aiguille sur un cadran). On produit une représentation momentanée d'un autre ordre, (un son, une impression tactile, une excitation électrique sur la peau) ; avec quel membre de la série cette représentation est-elle aperçue? avec celui qui est simultané, avec un antérieur ou avec un posrieur?

2° Même recherche avec deux représentations simultanées et momentanées. Ici il y a lieu de distinguer si les deux représentations ainsi produites sont homogènes ou hétérogènes (par exemple deux sons ou un son et une excitation électrique).

3° Représentations composées, formées de trois termes.

4° Recherche avec quatre excitations, en sus de la série continue.

5° Représentations composées, formées de cinq termes. L'auteur n'a pu pousser plus loin ses recherches et même cette dernière série n'a pu toujours donner des résultats satisfaisants. Il donne en cinq tableaux le résumé numérique de ses expériences, d'où il tire les conclusions suivantes.

La représentation surajoutée n'est jamais perçue avec le terme de la série qui lui est simultané, mais avec un terme antérieur; le retard est toujours négatif. La valeur de ce retard est en raison inverse de la vitesse suivant laquelle se produit la série des impressions visuelles.

Les représentations surajoutées peuvent être de même nature ou de



nature différente. Appelons le premier cas, fusion associative (*associative Verschmelzung*) et le second complication. L'expérience montre que le processus de fusion demande beaucoup moins de temps que le processus de complication.

J. Mac Keen Cattell : *Sur le temps nécessaire pour reconnaître et nommer les lettres, les formes et les couleurs.* Pour ses expériences, l'auteur se sert d'un cylindre tournant sur lequel sont inscrites les lettres qui doivent être reconnues. Devant est un écrin avec une fente qui, suivant ses dimensions, permet de voir une seule lettre ou 2, 3, 4 à la fois. — Quand la fente avait un centimètre de large, chaque lettre restait dans le champ visuel 1/4", juste le temps nécessaire pour le lire. Mais lorsqu'il s'agit de la reconnaître et de l'exprimer par la voix, le temps est plus long d'environ 1/10". La brièveté de ce dernier temps s'explique assez bien, l'expression vocale de la lettre étant un acte automatique. Quand la fente a 2 centimètres, on peut voir à la fois deux lettres, le temps nécessaire pour reconnaître chaque lettre est 1/40" plus court. Cela vient de ce que, pendant qu'on aperçoit une lettre, on se prépare, on commence même à lire la suivante, ce qui abrège le temps requis. Quand la fente a 3 centimètres, il y a simultanément trois lettres dans le champ visuel : le temps pour chaque lettre se raccourcit de 1/60". Dans le cas de quatre lettres, le temps se raccourcit d'environ de 1/200". Au delà de six, il n'y a plus de raccourcissement. Dans une seconde série de recherches, l'auteur a déterminé le temps nécessaire pour lire à haute voix un certain nombre de lettres et de mots dans plusieurs langues et pour les lire à rebours. — Enfin dans une troisième série, il s'agit de distinguer et de nommer des couleurs ou des formes. Dans ce cas, le temps est plus long, à peu près le double. En fait, cependant, il est plus court pour la reconnaissance seule; la différence ne peut venir que du temps nécessaire pour trouver le nom convenable.

Kræpelin : *Courte addition à son travail sur la valeur de la loi de Weber pour les sensations lumineuses.*

---

## LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

P. Janet. *Victor Cousin et son œuvre*, in-8° Paris. Calmann Lévy.

E. Alaux. *Histoire de la philosophie*, in-18. Paris. Degorce Cadot.

Martin Sanders. *Etoiles dans la nuit*, in-12. Lausanne. Mignot.

Romundt. *Grundlegung zur Reform der Philosophie*, in-8°. Berlin, Stricker

Marino. *Elementi di filosofia del diritto*, in-8°. Napoli. De Angelis.

G. B. Ravignani. *Incursioni ed escursioni*, in-12. Drucker e Tedeschi, Verona-Padova.

---

*Le Propriétaire-Gérant :* Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard et Gallois.

# LES PHÉNOMÈNES AFFECTIFS
## AU POINT DE VUE DE LA PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE

### I

Si l'on compare les connaissances que nous avons des phénomènes intellectuels et les connaissances que nous avons des phénomènes affectifs, on trouve que les progrès de la psychologie sont incomparablement plus grands, en ce qui concerne le côté purement intellectuel de l'esprit humain. Sur les lois de la connaissance en général et sur quelques-unes de leurs formes particulières, la mémoire, l'imagination, la perception, le raisonnement, nous avons un grand nombre de renseignements, et plusieurs théories peuvent être considérées comme définitives. Les lois du sentiment sont très peu connues au contraire, certaines formes particulières de la sensibilité, le sentiment esthétique, le sentiment moral, ont été étudiées d'assez près; nous avons aussi plusieurs théories sur le plaisir et la douleur, et il existe des livres intéressants sur les émotions et les passions, mais les résultats acquis ne sont pas comparables à ceux qui ont été obtenus en d'autres questions de psychologie, et sur la nature, les causes et l'activité des sentiments en général, on ne sait que bien peu de chose, à part quelques lois générales, comme la loi d'association, qui s'appliquent aussi aux phénomènes intellectuels.

Je me propose d'aborder ici la psychologie générale du sentiment, c'est-à-dire de rechercher quels sont les caractères généraux des sentiments, quelle est leur place dans la constitution psychologique de l'homme, quelle est leur cause et vers quelle fin tend le processus psychique qui leur donne naissance. Mais il est indispensable, avant d'aborder ces diverses questions, de rappeler ou d'établir certains principes généraux de psychologie qui doivent servir de base à notre étude.

### II

L'homme est un ensemble d'organes reliés et mis en harmonie par un de ces organes, le système nerveux; l'unité qu'il a, il la tient de la

systématisation de ces organes, systématisation incomplète, mais réelle. Mais l'homme n'est pas seulement un système, il est un système systématisant; l'harmonie qui existe en lui, il l'étend dans le monde en substituant la finalité au hasard, en faisant servir à un même but des objets naturels qui, sans lui, restaient sans aucun rapport entre eux, en prenant par exemple le fer et le charbon à la terre, le bois aux arbres, le cuir aux animaux, le verre, les étoffes qu'il fabrique, etc., pour en faire un système de rails, de locomotives et de wagons. L'homme est une sorte de ferment de systématisation et, par suite, de moralité introduit dans le monde. Je ne veux pas insister ici sur ce point que je développerai peut-être dans une autre étude, mais il faut en dire ce qui est nécessaire à notre sujet. Cette systématisation se fait aussi par l'intermédiaire du système nerveux. Il établit, comme l'a montré H. Spencer, l'adaptation de l'homme au monde extérieur, on peut dire qu'il sert peut-être autant à adapter le monde extérieur à l'homme. Par ces adaptations successives, il se forme, quand les circonstances sont favorables, un système qui, à de certains égards au moins, devient de plus en plus parfait en ce qu'il comprend plus de parties, et en ce que ces parties sont plus étroitement liées les unes aux autres en vue d'une fin unique suprême ou de fins partielles harmoniques.

Dans ce système qui comprend, comme nous le voyons, des éléments inorganiques, des êtres animés, et des hommes, le centre c'est l'homme, et dans l'homme le système nerveux, qui reçoit les impressions du dehors et réagit selon sa nature propre. De ces réactions, les unes sont générales, les autres particulières; les unes appartiennent aux propriétés générales du tissu nerveux ou, si l'on veut, les unes sont des phénomènes qui se présentent partout où l'on trouve ces autres phénomènes appelés système nerveux; les autres varient selon les individus. Les unes sont des réactions spécifiques, les autres, des réactions individuelles, — il y a d'ailleurs tous les degrés possibles entre les unes et les autres. Certaines réactions sont communes à tous les hommes sains, par exemple l'acte réflexe qui fait dilater ou contracter la pupille selon le degré de clarté; d'autres se rencontrent seulement chez une certaine partie des hommes; — chez les sauvages cannibales certaines impressions des sens fournies par des corps d'homme dans certaines circonstances sont suivies des réactions appropriées pour faire cuire et manger lesdits corps, — cette réaction ne se produit plus ou ne se reproduit que très rarement et dans des circonstances extrêmes chez les peuples civilisés. Certaines réactions sont ainsi propres à certaines races d'hommes, d'autres sont propres à certains âges, d'autres sont dues

à des conditions de sexe ou de métier, d'autres à une idiosyncrasie particulière et sont purement individuelles. Le groupement plus ou moins harmonieux de ces réactions dues au genre, à l'espèce, à la race, à l'âge, au sexe, à la conformation particulière et aux circonstances générales ou particulières où l'organisme se trouve placé, forme ce qu'on appelle le caractère ou l'individualité de chacun de nous.

Ces diverses réactions du système nerveux, en présence des excitations diverses qu'il reçoit du monde extérieur ou du monde intérieur, se ramènent au type de l'action réflexe en prenant le mot dans son sens le plus large. Cette théorie est la seule compatible avec le déterminisme universel des phénomènes qui, s'il n'est pas absolument démontré, paraît bien reposer sur les inductions les plus probables des diverses sciences en général et de la science psychologique en particulier. S'il y avait quelques exceptions partielles et apparentes à faire, si l'on peut admettre une spontanéité dans le genre de celle dont parle Bain, il est facile de voir que cette exception n'a pas d'importance, puisque d'un côté le phénomène nerveux est toujours sous la dépendance des conditions extérieures et que, d'ailleurs, ces phénomènes de spontanéité apparente se laissent ramener à une formule semblable à celle qui exprime les caractères généraux des autres phénomènes de l'activité humaine, pourvu que l'on fasse cette formule un peu plus large que l'on n'a peut-être coutume de le faire.

Nous n'avons parlé jusqu'ici que du système nerveux et non de l'intelligence ou de la sensibilité. Nous avons à nous expliquer sur ce point et à indiquer comment il faut comprendre le rôle de la conscience. Une considération qui s'offre tout de suite à nous, nous permet de ne lui assigner tout d'abord tout au plus qu'une importance secondaire dans cette fonction de systématisation de l'homme. La conscience en effet est souvent absente des réactions nerveuses qui se produisent chez les êtres organisés. Chez l'homme par exemple, l'action réflexe de la moelle ne donne lieu à aucun phénomène psychique observable par la conscience de l'individu. Les actions réflexes de la moelle épinière ne sont pas seules dans ce cas. Nous sommes donc obligés de reconnaître que la conscience n'est pas une condition nécessaire de l'harmonie des organes. La vie végétative suffirait à le prouver. Nous n'avons pas, par conséquent, à expliquer la finalité par l'intelligence, la rencontre de plusieurs phénomènes ou de plusieurs processus tendant vers un but, ou vers des buts harmoniques, ne révèle pas le moins du monde une cause consciente comme l'on s'est plu à le croire, et quand on réfléchit un peu sur la question, on voit qu'il n'y a absolument rien dans la conscience

elle-même qui puisse nous autoriser à lui donner cette propriété d'organisation et de systématisation que nous re userions à la matière. A ne consulter que les renseignements fournis par l'homme, on voit clairement que le système nerveux produit la finalité sans intervention de la conscience et que jamais la finalité n'est réalisée par la conscience sans l'intervention du système nerveux. Nous devons donc dans nos considérations générales de l'homme, attribuer tout d'abord une place prépondérante à l'action nerveuse par rapport à la conscience.

« La physiologie, dit M. Ribot parlant de l'état de conscience, nous apprend que sa production est toujours liée à l'état du système nerveux, en particulier du cerveau. Mais la réciproque n'est pas vraie; si toute activité psychique implique une activité nerveuse, toute activité nerveuse n'implique pas une activité psychique. L'activité nerveuse est donc beaucoup plus étendue que l'activité psychique : la conscience est quelque chose de surajouté. »

Nous arrivons donc à concevoir l'homme comme un système imparfait d'organes reliés par le système nerveux et mis en harmonie, harmonie également imparfaite, avec d'autres systèmes semblables ainsi qu'avec le monde physique par ce même système nerveux, en remarquant que certains phénomènes d'adaptation, parmi ceux qui se passent dans une partie de ce système nerveux sont accompagnés de phénomènes d'une espèce particulière appelés états de conscience. Tout nous porte à croire *à priori* que ces phénomènes ne jouent aucun rôle important dans le processus d'adaptation et de systématisation, il faut examiner de plus près s'il en est bien ainsi.

M. Ribot a clairement exposé et discuté la question dans le chapitre dont je viens de citer un passage; il se range, avec quelques modifications, du parti des psychologues qui font de la conscience un phénomène accompagnant simplement certaines actions réflexes cérébrales. Mais M. Ribot accorde à la conscience plus d'importance que les partisans de cette théorie ne le font en général. La théorie que je vais exposer ici est, je crois, un peu différente de la théorie de l'automatisme et de l'automatisme modifié de M. Ribot; tout au moins envisage-t-elle un autre côté de la question. On peut trouver que voilà bien des nuances, mais il faut d'autant plus préciser les questions qu'elles sont plus complexes et plus délicates, et l'on a dit avec raison que la subtilité était nécessaire au psychologue.

D'après toutes les données de la physiologie, on est en droit de croire que tout phénomène de conscience a un phénomène concomitant physiologique. Le problème est de connaître le rapport qui existe entre ces deux phénomènes, le phénomène psychique et le

phénomène physique. On a tenté d'expliquer ce rapport en faisant des phénomènes psychiques et des phénomènes physiques les deux faces, les deux manifestations d'une substance unique. Les explications de cette nature ont un tort grave, celui de ne rien expliquer, comme il arrive toutes les fois que l'on fait intervenir l'idée de substance. Je ne veux pas d'ailleurs approfondir ici la question au point de vue de la philosophie ou de la critique générale; il me suffira d'en dire quelques mots pour exprimer ce qui est nécessaire à la psychologie, en réservant l'interprétation dernière.

L'expérience et l'induction nous montrent donc deux séries parallèles des phénomènes, l'une de ces séries est constante, l'autre n'existe que dans certaines conditions, elle est fréquemment interrompue.

Supposons par hypothèse que la seconde série, la série incomplète soit supprimée, l'autre restant ce qu'elle est, les actes de l'homme resteront absolument les mêmes en fait et seront déterminés par un processus physiologique inconscient, au lieu d'être déterminés par un processus physiologique accompagné de phénomènes conscients. Je sais bien qu'une telle hypothèse est inadmissible en fait, puisque les conditions physiologiques voulues étant présentes, la conscience doit forcément se produire, mais elle n'a rien que l'imagination ne puisse se représenter. Il faut admettre bien entendu, pour que les actions restent exactement les mêmes, que les conditions physiologiques restent identiquement les mêmes, identiquement, c'est-à-dire en y comprenant même ces petites particularités encore en partie inconnues qui sont les conditions physiologiques de la conscience. Ce qui, en effet, constitue le rôle de la conscience et son importance pour le développement de la vie psychique, importance que M. Ribot a mise en lumière dans le chapitre dont j'ai parlé, ce n'est pas le phénomène de conscience en lui-même, mais bien les conditions physiologiques *particulières* qui l'accompagnent et qui sont les conditions propres de la conscience, c'est-à-dire la quantité et la qualité du sang, la durée, la complexité de l'acte, etc.; — si nous supposons toutes les conditions physiologiques de l'acte conscient réunies, nous pouvons très bien concevoir que la conscience soit supprimée sans aucun dommage pour la manifestation extérieure de la personnalité. Il n'en serait plus de même évidemment si les conditions propres de la conscience venaient à manquer et si, au lieu d'un fait physico-psychologique, on avait un fait simplement physiologique, mais si ce changement modifiait le résultat et pouvait diminuer son importance, ce ne serait pas parce que le second processus serait accompagné de conscience, tandis que le premier ne le serait pas, c'est parce que

les deux processus différeraient l'un de l'autre au point de vue physiologique; « par l'hypothèse même, dit M. Ribot, l'état de conscience supposant des conditions physiologiques plus nombreuses (ou du moins autres) que le même état lorsqu'il reste inconscient, il en résulte que deux individus étant, l'un dans le premier cas, l'autre dans le second, toutes choses égales d'ailleurs, ne sont pas strictement comparables ». A mon avis c'est cette différence physiologique qui importe et qui suffit à engendrer toutes les autres différences, — mais ces différences, nous pouvons les voir par leur côté psychologique et les attribuer ainsi à la conscience elle-même, sans qu'il y ait d'ailleurs aucune autre cause réelle que le processus physiologique. J'admets donc, contre les partisans d'un automatisme trop simple, qu'un processus purement physiologique et un processus psycho-physiologique ne sont pas équivalents au point de vue mental, mais j'admets aussi que la différence entre les deux processus est due non à ce que l'un s'accompagne de la conscience, mais à ces différences physiologiques qui les séparent [1], la conscience étant un simple signe de ces différences.

Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède que les phénomènes de conscience n'aient qu'une importance médiocre dans l'étude de la psychologie. Il est facile de voir qu'il en doit être autrement. En effet, nous avons admis, comme solution première sans préjuger la solution philosophique du problème, que les phénomènes de conscience forment une sorte de processus parallèle, dans certaines conditions, au processus physiologique. Or c'est ce processus physiologique ou psycho-physiologique qui commence par une sensation et se termine par un acte qui fait l'objet de la psychologie, au moins dans sa partie centrale. Il se trouve justement que cette phase des processus est difficilement accessible à l'observation physique et que l'on ne peut souvent que la conjecturer et la deviner par induction, il

1. Je vois bien une des objections philosophiques que l'on peut faire à cette conception de la conscience. En somme, la conscience est réduite à ne jouer dans le monde qu'un rôle secondaire, elle devient un phénomène indifférent, sans utilité, qui tend peut-être à disparaître et à faire place à un automatisme complet, et cependant nous ne pouvons rien connaître, si ce n'est des faits de conscience, et il n'y a pour nous pas d'autre existence possible que celle des états de conscience. Le cerveau, le système nerveux, ne nous sont connus que dans des faits de conscience d'une certaine espèce, et nous ne pouvons leur attribuer aucune réalité « en soi » en dehors de toute forme consciente. Je crois pouvoir répondre à ces objections, mais ce n'est pas ici le moment de le faire, il est mieux d'éviter de compliquer les questions lorsqu'on peut s'en dispenser. Nous pouvons nous contenter de prendre, pour le moment, les choses comme elles se présentent en psychologie, en réservant, comme je l'ai dit plus haut, l'interprétation dernière qui est du ressort de la philosophie générale.

se trouve aussi que c'est cette partie-là qui s'accompagne assez souvent de phénomènes de conscience. Nous voyons donc immédiatement de quelle utilité nous seront ces phénomènes, puisqu'ils sont parallèles aux processus qu'il s'agit de connaître et qu'ils peuvent nous renseigner sur leur direction, leur intensité, leurs associations, etc. En somme, comme il n'y a pas de phénomène de conscience qui ne corresponde à un fait physiologique, et comme ces deux faits sont liés par des lois précises, nous ne pouvons étudier le premier sans étudier par cela même le second, toute étude psychologique est une étude physiologique, et nous étudions le cerveau en étudiant les faits de conscience, absolument comme nous nous renseignons sur l'intelligence d'un homme en écoutant ses paroles, qui en sont les signes appréciables pour nous. Comme en bien d'autres cas, d'ailleurs, un moyen de connaissance se substitue à d'autres. Si par exemple nous demeurons auprès d'une ligne de chemin de fer, nous pouvons comprendre, par le bruit que nous entendons, si un train passe, et même si c'est un train de marchandises, un train omnibus, un train express. Les sensations auditives remplacent les sensations visuelles et des premières nous pouvons conclure aux secondes. De même quand nous éprouvons un sentiment quelconque, nous pouvons conclure du phénomène perçu par le sens intime aux phénomènes visuels ou autres, que nous pourrions percevoir si nos moyens d'investigation étaient suffisants et que l'on appelle courant nerveux. Le procédé est le même. En étudiant les phénomènes psycho-physiologiques par la conscience, nous sommes semblables aux sourds-muets qui peuvent comprendre, par les mouvements des lèvres, les paroles qu'ils n'entendent pas.

## III

Si donc nous examinons au moyen du sens intime les données de l'expérience, nous trouvons, avec un peu d'habitude bien des éléments dans notre vie mentale. Les uns se laissent percevoir facilement, ils sont nets, forts, précis; tels sont par exemple nos perceptions dans le domaine intellectuel, nos passions dans le domaine affectif. D'autres sont plus ternes, plus difficilement observables pour des esprits peu exercés, on les a appelés des représentations faibles ; telles sont par exemple les images que nous nous faisons des objets qui ne sont pas sous nos yeux, et dans le domaine affectif, les émotions faibles que nous faisons renaître en nous par le souvenir.

Enfin nous trouvons d'autres états plus vagues encore, sur lesquels la réflexion s'arrête très peu d'ordinaire, excepté chez les personnes

que leur nature propre et leur genre d'occupations portent tout particulièrement vers l'observation intérieure. Il est difficile même de leur donner un nom précis, car ils sont peu connus et ne sont point classés, mais nous pouvons citer comme exemple cette impression particulière que nous ressentons alors que, vivement préoccupés d'un sujet, nous nous livrons pourtant à une occupation qui n'a aucun rapport avec lui et qui absorbe presque complètement notre attention. Nous ne pensons plus précisément à l'objet de nos préoccupations, nous ne nous le représentons pas d'une manière nette, et cependant nous ne sommes pas dans l'état d'esprit où nous serions sans cette préoccupation. L'objet de cette préoccupation, absent de la conscience, y est représenté par une impression particulière, sur laquelle nous ne nous méprenons nullement et qui persiste souvent très longtemps et d'une manière assez vive, quoique peu nette pour l'intelligence. Nous pouvons aussi ranger dans cette classe quelques-uns des phénomènes que M. Spencer a appelés des rapports entre les états de conscience [1]. Nous aurons, dans la suite de ce travail, à examiner quel est le rôle joué par les différents éléments qui composent l'esprit, et principalement le côté affectif de l'esprit, à étudier les relations qu'ils soutiennent les uns avec les autres et comment ils sont organisés entre eux; pour le moment nous n'avons qu'à nous occuper de la partie descriptive du sujet, à passer en revue les différents groupes de phénomènes qui se classent dans le groupe plus considérable, et qui les embrasse tous, des phénomènes affectifs. Il ne s'agit pas, bien entendu, de faire ici une classification systématique des sentiments et des passions, nous ne nous plaçons qu'au point de vue de la psychologie générale, et nous n'avons à examiner que les caractères les plus généraux des phénomènes que nous étudions.

Il semble au premier abord que nous pourrions établir cette classification en la rattachant à une classification analogue des phénomènes intellectuels, et distribuer les phénomènes affectifs en plusieurs classes, selon qu'ils sont associés à telle ou telle classe de phénomènes intellectuels. On obtiendrait ainsi un résultat partiellement juste, car il est vrai que les émotions qui accompagnent par exemple ces représentations faibles qui constituent le souvenir d'une personne, sont généralement moins vives que l'émotion que nous fait éprouver l'état intellectuel qui constitue la perception de cette même personne. Cependant cela n'est pas toujours exact, il est des cas où le souvenir, grâce à des circonstances particulières, à la disposition

1. Voir *Principes de psychologie*, I, 165.

d'esprit dans laquelle nous nous trouvons et qui ne laissent apparaître que certains côtés de la réalité, produit une impression affective plus forte que la présence réelle. D'un autre côté, dans bien des cas, nous pouvons observer que des états émotionnels forts sont joints à des états intellectuels faibles et que des états émotionnels faibles ou nuls accompagnent des états intellectuels forts. Nous sommes donc réduits à opérer une classification des phénomènes affectifs par la simple considération de ces phénomènes. Cette classification sera analogue à celle qu'on pourrait pratiquer sur les phénomènes intellectuels, mais les phénomènes eux-mêmes n'en sont pas moins séparés.

Voici donc les différentes classes des phénomènes affectifs que je propose de reconnaître en faisant remarquer que cette classification n'a rien de rigoureux.

Elle comprend deux groupes qui comprennent à leur tour plusieurs subdivisions. Le premier groupe contient les passions, les sentiments, les sensations affectives, les tendances affectives et les signes affectifs, le deuxième groupe comprend les émotions.

Il est certaines de ces classes sur lesquelles je n'ai pas besoin d'insister longuement, telles sont, dans le premier groupe, les classes des passions et des sentiments; tout le monde comprend suffisamment, je pense, ce que j'entends par là; je donne à ces mots, à très peu de chose près du moins, leur sens ordinaire. Les sensations affectives, auxquelles je donne ce nom pour distinguer, dans les sensations, l'élément sensitif de l'élément intellectuel, correspondent à peu près aux *sentiments présentatifs*, de M. H. Spencer, qui sont d'après cet auteur « ces états mentaux dans lesquels au lieu de regarder une impression corporelle comme une impression de cette nature ou comme localisée ici ou là, nous la considérons comme un plaisir ou une peine : comme par exemple quand nous respirons un parfum [1]. » Quant aux émotions formant le second groupe de ma classification, il ne faut voir en elles que des phénomènes affectifs de peu de durée, marquant un passage, un rapport entre deux autres états psychiques; elle sont dues en général à la satisfaction ou à l'arrêt de la satisfaction de nos tendances, ou bien encore à l'idée de cette satisfaction ou de cet arrêt, ou plus exactement, à un changement brusque dans le mode de satisfaction de nos tendances.

Restent donc les tendances affectives et les signes affectifs, à propos desquels il me paraît nécessaire d'entrer dans quelques développements. Il faut nous reporter ici aux opérations intellectuelles; nous

1. H. Spencer, *Principes de psychologie*, I, 534.

savons que les phénomènes intellectuels sont souvent substituts les uns des autres. Ainsi l'idée tient lieu de la sensation, l'idée abstraite et le mot peuvent tenir lieu de l'idée concrète, etc., et la substitution va bien plus loin qu'on ne l'a cru et elle reste encore non étudiée dans ses derniers échelons. Nous trouvons dans le domaine des faits affectifs une substitution analogue à celle qui a été signalée à propos des faits intellectuels, la passion, le sentiment sont remplacés souvent par d'autres états de conscience qui se substituent à eux et remplissent leur rôle. De même que, quand une image a été employée souvent et rapprochée d'images analogues, elle disparaît de la conscience pour être remplacée par le mot, de même l'émotion et le sentiment peuvent être remplacés quand ils sont usés momentanément et définitivement par un substitut particulier qui est une tendance affective, quand ce substitut a pour effet de déterminer un acte, si elle n'est pas contrariée, et un signe affectif quand il doit entrer seulement dans la formation d'autres états de conscience. Par exemple, il est naturel d'avoir faim dans l'état de santé aux heures des repas quand on se dispose à manger, mais si l'on est vivement préoccupé, la faim disparaît, elle n'est pas sentie par la conscience comme faim, on mange cependant et autant que l'on aurait fait (en admettant que la préoccupation ne soit pas trop vive) et la faim est remplacée en ce cas par un état de conscience plus vague, moins défini et moins perceptible qui remplit le même rôle qu'elle : c'est une tendance affective. Il en est de même pour bien des actes qui ont été accomplis d'abord sous l'influence d'un sentiment quelconque, — par l'effet de l'habitude ou de circonstances particulières, ils sont accomplis sans être précédés du sentiment qui les précède d'ordinaire et qui est remplacé soit par une tendance machinale, soit par un phénomène affectif assez vague qui est ce que j'appelle tendance affective. Le signe affectif est de nature analogue, mais n'aboutit pas directement à un acte. J'ai déjà indiqué un des cas dans lesquels on peut le rencontrer. Si nous avons ressenti une impression très forte et qui persiste, nous pouvons nous distraire partiellement, mais nous sentons toujours en nous non pas l'impression première, mais un élément qui la remplace momentanément et qui donne un ton particulier à la conscience, on se sent tout autre qu'on ne l'est en général. Un signe mental de ce genre, c'est la mauvaise disposition que nous laisse, envers un individu, une impression pénible éprouvée autrefois et peut-être oubliée depuis. Dans ce dernier cas, le signe subsiste, mais il n'est plus compris, sa signification est perdue pour nous.

On voit quels sont les principaux groupes de phénomènes affectifs; on s'étonnera peut-être que je ne parle pas davantage du plaisir et

de la douleur, mais le plaisir et la douleur sont des phénomènes concomitants de phénomènes affectifs, de phénomènes intellectuels, ou même de phénomènes purement physiologiques. On pourrait en faire une classe particulière d'émotions; si le plaisir et la douleur s'éloignent des autres émotions par leur durée plus longue, ils leur ressemblent par dès caractères essentiels, en ce que, comme les émotions en général, ils sont, à un degré plus haut que les autres phénomènes affectifs, des faits de relation et qu'ils n'existent guère indépendamment des autres phénomènes affectifs ou intellectuels qui les accompagnent.

## IV. La nature et la cause des phénomènes affectifs

Nous avons vu les différents états de conscience qui peuvent se ranger dans le groupe des phénomènes affectifs. Il s'agit de voir maintenant quelle est la caractéristique générale de ces états et quelles sont les conditions psychologiques ou physiologiques de leur apparition. Nous pouvons nous servir pour déterminer ces conditions de la double méthode de l'analyse et de la synthèse, en prenant d'abord un fait évidemment affectif et en voyant d'après l'expérience ce qu'il faut changer à ses conditions d'existence pour lui enlever cette qualité propre d'affectivité et pour faire naître à sa place un phénomène de nature différente, mais ressemblant au premier sur tous les autres points. Nous aurons aussi à faire l'opération inverse, c'est-à-dire à voir par suite de quel changement dans les antécédents, un phénomène affectif peut prendre la place d'un phénomène intellectuel ou autre qui lui ressemblerait à peu près en tout, sauf en ce qui fait la qualité propre du phénomène affectif.

Prenons par exemple un des faits qui font souvent disparaître le sentiment, l'habitude, et voyons comment s'opère par son influence la transformation qui nous intéresse. Je choisis un exemple vulgaire et assez fréquent, par exemple un homme naturellement timide qui fait une première visite à des gens qu'il connaît peu ou ne connaît pas. Les phénomènes affectifs abondent en ce cas, timidité, ennui, curiosité parfois, etc.

Supposons que le fait se renouvelle souvent, il arrive généralement que tous ces phénomènes affectifs disparaissent et font place, s'il n'y a aucune raison pour que de nouveaux sentiments se produisent, à une indifférence machinale. Examinons les différences des conditions de ces phénomènes successifs d'émotion et d'indifférence, nous verrons qu'elles se ramènent à deux : une principale, l'arrêt de certaines impulsions; une secondaire, la participation à la conscience

d'un grand nombre d'éléments psychiques. Examinons ces deux conditions

1° Il y a, disons-nous, des impulsions arrêtées. En effet, l'acte, dans les conditions que nous lui supposons tout d'abord, s'accompagne généralement d'une certaine hésitation, on réfléchit le long du chemin pour savoir si l'on doit aller jusqu'au bout. L'hésitation est parfois si forte que l'on se retourne au milieu de la route ou au moment de mettre la main sur le timbre de la porte. De plus, pour peu que l'habitude manque, on ne sait trop comment se présenter; on ignore, si l'on ne connaît pas les gens à qui l'on fait visite, quel est leur caractère, quelles sont leurs manières, et quelles sont celles qu'il convient le mieux de prendre en cette occasion. De là vient que plusieurs impulsions à divers actes qui naissent dans l'esprit sont non pas complètement repoussées, mais enrayées, et empêchées de se traduire par des mouvements musculaires. Ajoutons aussi, comme enrayées dans leur développement, les tendances qui tendraient à faire rebrousser chemin; ajoutons encore les impulsions à la parole, enrayées souvent au point que l'on ne sait que dire, bien que des idées, c'est-à-dire des tendances à la parole nous viennent à l'esprit. Examinons au contraire ce qui se passe quand l'habitude a fait disparaître l'émotion. Nous voyons que toutes ces impulsions jadis arrêtées, n'existent plus, ont été supprimées, ou bien aboutissent à l'acte sans obstacle appréciable. Ni la tendance qui porte à se diriger vers une maison déterminée, ni celle qui porte à agir d'une certaine façon, ni celle qui pousse à prononcer de certaines paroles n'éprouvent de difficulté à se traduire par des actes; tout se fait facilement et machinalement quelquefois.

2° Un plus grand nombre d'éléments psychiques, ai-je dit, prennent part à l'état de conscience, ou à la série d'états de conscience. Ce phénomène est une conséquence du précédent, l'impulsion étant arrêtée dans son cours et ne pouvant aboutir, ou n'aboutissant qu'avec peine à ces mouvements musculaires qu'on appelle gestes ou paroles, aboutit à des phénomènes psychiques ou à d'autres phénomènes organiques. En effet pour reprendre le même exemple, dans le cas que j'ai cité, les phénomènes psychiques abondent, les réflexions, les images se succèdent avec rapidité, l'imagination se donne libre carrière et atteint quelquefois à des résultats qui se rapprochent de la folie par la manière dont elle exagère les moindres détails. Quand l'habitude est intervenne, au contraire, et quand le sentiment a disparu, l'abondance des phénomènes psychiques disparaît, si bien que souvent des pensées ou des phénomènes affectifs se produisent qui n'ont aucun rapport avec l'acte accompli; cet

acte, ses conséquences et ce qui l'accompagne ne tient plus une place importante dans la conscience et n'occupe plus suffisamment les forces nerveuses pour qu'elles ne trouvent pas à s'employer ailleurs.

Ainsi cette première analyse nous porte à croire que le phénomène affectif a pour cause une impulsion arrêtée et qu'il se compose d'une quantité considérable d'éléments psychiques. Bien des analyses semblables nous conduiraient au même résultat. La faim résulte d'une tendance organique à prendre des aliments arrêtée et qui ne peut aboutir. Le dégoût, la colère résultent aussi d'impulsions entravées. Le désir résulte d'une tendance non satisfaite qui nous pousse vers un objet quelconque. Je prends, bien entendu, le mot tendance au sens physiologique; par une tendance arrêtée, j'entends une action réflexe plus ou moins compliquée qui ne peut aboutir au terme vers lequel elle devrait aboutir s'il y avait harmonie complète entre l'organisme et ses conditions d'existence, si le système formé par l'homme et le monde extérieur était parfait. On pense en général que c'est le sentiment qui détermine la tendance physique et non la tendance physique qui engendre le sentiment, on pense que le sentiment est la cause du mouvement, je crois que c'est le contraire qui est vrai et que c'est le mouvement ou plutôt la tendance au mouvement qui, lorsqu'elle est entravée, produit les phénomènes affectifs. Nous verrons, dans l'exposé de la théorie que je propose, plusieurs raisons pour qu'il en soit ainsi. Nous en trouvons une immédiatement en reprenant au point de vue de la synthèse les observations précédentes et en voyant comment le sentiment naît par l'intervention de certaines conditions nouvelles, après avoir vu comment il s'éteint par la disparition de certaines conditions primitives.

1° Nous trouvons un précieux exemple de naissance d'une émotion dans le fonctionnement anormal de certaines fonctions organiques. Nous respirons, par exemple, sans ressentir aucune émotion. Tant que l'action réflexe qui met en jeu les poumons, les côtes, le diaphragme, etc., ne rencontre aucun obstacle, aucun phénomène affectif ne se produit. Si, au contraire, nous essayons de retenir notre respiration, ou si un obstacle quelconque vient à gêner nos mouvements, la tendance réflexe arrêtée donne lieu à des impressions de suffocation et d'angoisse. Même remarque pour la digestion, etc. Au premier abord, il semble que les émotions agréables et en général que toutes les manifestations affectives marquées d'un caractère de plaisir ne se rangent pas à la même loi. Si l'on y réfléchit bien cependant, on trouve, à mon avis, que là encore, quand l'émotion se produit,



elle est due à une tendance qui rencontre certains obstacles. Il nous est agréable, par exemple, de marcher quand nous sommes restés longtemps sans bouger, mais il est à remarquer que le mouvement, même dans ce cas, où il s'accomplit facilement, ne s'accomplit pas sans une très légère résistance, sans un certain effort qui est précisément la cause de notre plaisir, car une fois que cet effort a complètement disparu, une fois que nous avons marché pendant un bon moment, si nous continuons à marcher d'un pas plus régulier, plus assuré, plus automatique, sans le moindre effort, le mouvement est certainement facilité, mais le plaisir disparaît et est remplacé par l'automatisme. On peut admettre que dans les premiers moments de satisfaction, quand une tendance au mouvement peut être satisfaite, les forces psychiques accumulées sont trop considérables pour que la dépense soit égale à l'impulsion ; de la sorte, l'impulsion reste encore partiellement entravée. Les faits viennent à l'appui de cette supposition, car pour conserver le même exemple, dans le premier moment de marche après un long repos, la force accumulée tend à se dépenser non seulement par des mouvements de marche, mais aussi par des mouvement divers, des sauts, des cris, des gestes, etc. Et c'est tant que dure ce superflu d'excitation, c'est-à-dire cette tendance arrêtée, que dure aussi l'état affectif. On voit par là que le plaisir et la douleur supposent une certaine condition générale commune aux deux, en tant qu'ils sont tous deux des états affectifs, absolument comme on leur trouverait d'autres conditions plus générales communes aussi, si on les envisageait, par exemple, par rapport à une qualité plus générale, celle d'être des états de conscience. Comme nous traitons ici des phénomènes affectifs en général, nous n'avons pas à nous occuper des conditions particulières qui produisent soit le plaisir, soit la douleur.

2° Nous pouvons remarquer que, dans les derniers cas que nous venons de citer comme dans les précédents, la production du sentiment s'accompagne toujours d'un nombre relativement plus considérable d'éléments psychiques mis en activité. Ainsi la respiration qui, à l'état normal, est un phénomène relativement simple, se complique beaucoup, au point de vue psychologique, quand elle est entravée, et qu'elle donne lieu à des émotions particulières. La naissance même de ces émotions est une complication ; de plus apparaissent plusieurs idées et images, idées suscitées pour se débarrasser de l'oppression, images engendrées par elles, ce qui est surtout fréquent et évident dans le rêve. Je crois n'avoir pas besoin d'insister sur ce phénomène. Dans la soif, dans la faim, dans l'amour, etc., l'imagination s'exalte et se développe, c'est un fait bien connu et il n'y a pas à s'y arrêter.

Nous pourrions prendre au point de vue synthétique bien d'autres exemples, — reprendre, par exemple, le fait que nous avons exposé tout à l'heure et montrer comment une visite tout à fait indifférente en général peut donner lieu à de nouveaux phénomènes affectifs si de nouvelles impulsions contrariées viennent à naître, ou bien si les tendances antérieurement existantes sont gênées dans leurs manifestations. Mais il est facile de se rendre compte et d'observer des phénomènes de ce genre et, je veux, avant d'aborder des considérations secondaires montrant que la théorie que j'expose ici s'applique à divers phénomènes connus, dont je n'ai pas encore parlé et tiré d'eux une nouvelle confirmation, je veux, dis-je, pour éclaircir un peu plus le sujet, aborder une objection qui se présente facilement à l'esprit.

J'ai essayé d'établir que le sentiment était dû à l'arrêt d'une action réflexe, d'un mouvement : c'était admettre que le sentiment s'accompagne toujours d'une tendance physiologique au mouvement. Or il semble bien, à première vue, qu'il n'en est pas ainsi : à quelle tendance de ce genre correspondent des sentiments comme l'amour du beau, l'émotion esthétique, l'admiration, etc., voilà ce qui n'apparaît pas peut-être clairement tout d'abord. Que certains sentiments aient un côté actif, c'est ce qu'il est impossible de nier ; que tous les sentiments aient un côté actif, il paraît difficile de l'affirmer, cependant il y a, à mon avis, de fortes raisons d'admettre cette proposition.

Prenons, par exemple, le sentiment qui semble le plus contemplatif et le moins actif, l'admiration. Il est facile de voir qu'elle ne va pas sans certaine tendance à agir dans un certain sens, de manière par exemple, à ressembler à l'objet de notre admiration. Cela est évident dans certains cas. Admirer un héros, réel ou non, c'est avoir une tendance à agir comme lui, dans des circonstances analogues. Si, en effet, pendant que l'admiration se produit, nous changeons par la pensée nos conditions d'existence, en supposant qu'elles diffèrent de celles qui seraient favorables à l'imitation du personnage ordinaire, nous mettons immédiatement en relief la tendance à l'acte, tendance qui se trahit quelquefois par des ébauches de gestes, et qui devient au moins consciente. La tendance à l'acte dans le cas d'admiration pour une personne, quoique n'étant pas très saisissable au premier abord par la conscience, peut être ainsi mise en lumière par des réactifs appropriés. Ce n'est pas toujours aussi facile. C'est qu'il est des cas où la tendance à l'acte est plus vague, arrêtée plus tôt dans son processus. Que se produit-il en nous, par exemple, quand nous admirons un beau paysage? Examinons un peu ce cas. Il est bien évident qu'il y a dans le plaisir causé par la vue du

paysage autre chose que le plaisir de l'œil, plaisir qui, notons-le en passant, ne va pas ainsi sans quelques tendances à des mouvements particuliers, — il y a un plaisir intellectuel amené par un commencement de reproduction des impressions agréables éprouvées autrefois ou qu'on pourrait éprouver en le parcourant, fraîcheur de l'air, — impressions de température, de saison, impressions visuelles, impressions auditives, etc. Réveil confus et à peine perceptible, il est vrai, mais réveil réel; sans l'imagination, le paysage ne causerait pas plus de plaisir qu'un assemblage quelconque de taches de diverses couleurs, plus ou moins harmonieusement groupées. Mais ces souvenirs, ces images à l'état naissant s'accompagnent aussi d'un ensemble de tendances qui se trouvent elles aussi à l'état naissant, et sont par suite à peu près imperceptibles, à faire les mouvements qui tendent à nous faire jouir encore de ces sensations, ou qui sont associées avec elles. Nous pouvons encore ici, par une expérience décisive, mettre en évidence ces tendances cachées. Supposons que la contrée admirée soit à notre portée, que nous puissions y aller facilement, que nous ne soyons pas fatigué, etc., en un mot, que tous les faits qui pourraient mettre obstacle aux tendances aux mouvements si elles existent, soient écartés, et nous verrons ces tendances se réaliser, l'admiration fera place au désir, le désir à l'acte. C'est donc que l'admiration est une tendance vers le désir et par suite vers l'acte, même dans les cas où l'émotion semblait plus contemplative.

L'émotion esthétique pure, elle aussi, peut être ramenée à la loi indiquée et nous devons indiquer ici comment elle est produite par des tendances arrêtées. L'émotion esthétique — dont l'émotion morale pure n'est qu'un cas particulier — consiste dans l'impression particulière que nous éprouvons alors que s'établissent dans l'esprit la représentation et la compréhension d'une œuvre ou d'un ensemble de phénomènes objectifs quelconques remarquablement systématisés, comme j'ai essayé de le montrer dans un précédent article. Cette émotion est due à l'excitation faible d'un grand nombre[1] de tendances, l'excitation est trop faible pour aboutir jamais à l'acte, elle est même trop faible pour être reconnue par le sens intime comme une tendance à l'acte, mais elle est cependant un réveil de ces sensations et de ces idées qui, dans d'autres circonstances, tendent visiblement à faire commettre des actes, et c'est justement le fait que la tendance ne peut, en ce cas, arriver à produire l'acte qui est une des conditions de l'émotion esthétique.

Pour reprendre l'exemple employé ci-dessus, si l'on pense, en

1. Voir le numéro de mai 1885.

voyant un paysage peint, que l'on arriverait à se promener dans un paysage semblable, on n'a pas l'émotion esthétique pure. Dans l'émotion esthétique la tendance ne se réveille pas consciemment, il n'y a pas désir, il n'y a que contemplation, l'arrêt s'effectue plus tôt, l'émotion esthétique a donc ceci de particulier au point de vue de la psychologie générale qu'elle est due à une excitation complexe, très systématisée, arrêtée au point où la tendance créée par l'excitation donne naissance aux phénomènes de sensation et d'intelligence.

M. H. Spencer fait remarquer dans ses *Essais de Morale, de Science et d'Esthétique*, que l'émotion esthétique est souvent excitée par les objets qui jadis ont été utiles à nos ancêtres. On voit combien ce fait s'explique facilement dans la théorie que j'ai exposée. En effet la vue et en général la connaissance par les sens de ces objets s'associaient autrefois à un certain nombre d'actes fréquents, elle était par conséquent une tendance naissante vers de certains systèmes de mouvements, et les actes étaient fréquemment, à cette époque, déterminés par les sensations visuelles, tactiles, auditives, et données par les objets en question. Maintenant au contraire, si la tendance naît en nous, grâce à l'hérédité et à la structure acquise, elle est immédiatement enrayée, elle ne se fait même pas toujours reconnaître par la conscience comme une impulsion vers tel ou tel système d'actes déterminés, et ce sont là, comme nous l'avons vu, les conditions de l'émotion esthétique [1].

Nous sommes donc amenés par toutes nos analyses à voir dans le sentiment le produit d'une tendance au mouvement qui rencontre des obstacles. Mais il nous reste à savoir si toute tendance au mouvement qui rencontre des obstacles produit un sentiment. Dans le cas contraire, nous arrivons à rechercher quelles sont les conditions particulières nécessaires à la production du sentiment. A mon avis, nous trouvons ces conditions dans le second des caractères que nous avons remarqués plus haut, dans la multiplicité des éléments psychiques qui prennent part à l'acte de conscience et se réunissent pour le constituer.

Si nous nous plaçons au point de vue de la psychologie générale, tout fait psychique nous apparaîtra comme une tendance vers un mouvement, et tout fait conscient comme un résultat de l'arrêt à quelque degré de cette tendance. En effet, nous voyons que la conscience diminue alors que la tendance rencontre de moins

1. Il se produit ici un phénomène analogue à ceux que M. Setchénoff a étudiés dans ses *Etudes Psychologiques*. Je dois signaler ici le rôle important que jouent les actions d'arrêt dans la psychologie de M. Setchénoff. L'idée de l'arrêt comme cause du désir est indiquée par Bain, *Les émotions et la volonté*, p. 410.

en moins d'obstacles, les actes purement réflexes, — ceux que l'on appelle d'habitude ainsi, — sont à la fois ceux qui s'accomplissent le plus facilement, le plus vite et avec le moins de conscience, puisqu'ils sont complètement inconscients. Comme d'un autre côté le système nerveux de l'homme peut être considéré comme un appareil destiné à recevoir des impressions diverses et à mettre par des réactions appropriées les différentes parties de l'organisme en harmonie les unes avec les autres et l'organisme lui-même en harmonie avec son milieu, soit par la modification de l'organisme, soit par la modification du milieu, toute impression, toute excitation nerveuse peut et doit être considérée comme un commencement de tendance ou comme une tendance partielle à faire exécuter des mouvements de nature diverse. Ce que l'on sait sur les conditions de la conscience autorise à penser que le fait psychologique se produit, alors que, soit que ces tendances n'aient pas été suffisamment satisfaites pour que la voie que doit parcourir l'excitation soit suffisamment perméable, soit que d'autres conditions quelconques, la complexité des opérations, l'intervention d'autres tendances et le conflit qui en résulte, viennent lui faire obstacle, la tendance en acte ne peut facilement et immédiatement se traduire et se manifester par un acte réel. Des phénomènes fréquents permettent de nous rendre facilement compte du fait dont il s'agit. Alors que nous accomplissons machinalement une action quelconque, nous venons à nous apercevoir et de l'action et de son interruption si quelque chose l'interrompt. Le fait pourtant ne se produit pas toujours, mais en examinant quelques cas, nous pourrons voir les causes qui tantôt laissent subsister l'inconscience, tantôt produisent un fait intellectuel, tantôt enfin amènent l'apparition d'un phénomène de l'ordre affectif.

Il arrive par exemple que, si l'on cause en marchant, et si la conversation devient plus intéressante ou plus animée, ou s'arrête, la marche s'interrompt. Nous avons ici un arrêt de tendance au mouvement qui ne s'accompagne ni de sentiment, ni même de conscience nette. Qu'est-ce qui caractérise ce phénomène? — La marche est un acte réflexe dont le point de départ se trouve principalement dans l'impression que produit le sol sur la plante des pieds, ainsi que l'a prouvé l'observation de certains malades. Or tant qu'on marche, cette impression persiste, et avec elle, la tendance au mouvement, il y a donc bien, quand la marche s'interrompt, une tendance arrêtée. Les conditions dans lesquelles se produit cet arrêt sont les suivantes : 1° l'impulsion à la marche est très faible et n'aboutit quelque temps que parce qu'elle ne rencontre aucun obstacle ; 2° elle ne s'arrête pas par un obstacle direct ; mais un autre processus psycho-physiologique,

qui est resté indépendant d'elle pendant quelque temps, absorbe à son profit toutes les forces psychiques et en particulier celles qui étaient nécessaires pour que la tendance à la marche pût se réaliser ; 3° la tendance à la marche n'est pas seulement entravée, elle est momentanément à peu près anéantie pendant l'arrêt, il ne se produit aucun fait de conscience qui ait rapport à elle.

Examinons maintenant les cas où l'arrêt de la tendance donne naissance à des faits de conscience.

Il arrive que lorsqu'on est fortement absorbé par une occupation quelconque, on finit par perdre à peu près complètement la conscience nette de ce que l'on fait; dans ce cas, une interruption en vous arrachant à la distraction, vous donne la conscience de ce que vous faisiez. Ainsi, si j'écris, en étant absorbé par ce que j'écris, je prendrai de temps en temps de l'encre dans mon encrier en n'ayant de cet acte qu'une conscience très vague, si même j'en ai conscience; mais si, par exemple, mon encre est épuisée, ou si un incident de ce genre arrête l'impulsion presque inconsciente à prendre de l'encre, je reprends conscience de cette impulsion, du besoin que j'ai, et des circonstances parmi lesquelles elle se manifeste, et il se produit généralement une représentation, un phénomène intellectuel. Si nous analysons les circonstances particulières de l'arrêt en ce cas nous trouvons qu'elles sont les suivantes : 1° L'impulsion rencontre un obstacle direct, elle ne s'arrête pas parce que la force psychique est appelée ailleurs, comme cela arriverait, comme cela arrive quand la méditation sur le sujet de mes réflexions arrête ma plume, ici l'impulsion persiste et n'attend pour se traduire de nouveau en acte que la disparition des obstacles qui l'ont arrêtée; 2° les nouveaux phénomènes psychiques qui se produisent à la suite de l'arrêt de l'impulsion ont rapport à cette même impulsion. Ce sont, dans l'espèce des images d'encre ou de plume et des gestes nécessaires pour me procurer de l'encre et des tendances vers les mouvements appropriés. Ces faits ne sont ni bien nombreux, ni complexes. 3° Les états psychiques concomitants, réflexions sur le sujet qui me fait écrire, recherche d'idées, etc., ne sont pas totalement interrompus.

Enfin, voyons le cas où au lieu de l'inconscience ou d'un phénomène intellectuel, c'est un phénomène affectif qui se produit et notons les particularités qui se produisent en même temps. Si, par exemple, croyant aborder un ami intime qu'il n'a pas vu depuis longtemps, un homme expansif se précipite les bras ouverts sur un inconnu, l'arrêt des tendances diverses qui naissent en ce moment (gestes, paroles, etc.), se traduit dans ce cas par un sentiment de confusion et de regret, en même temps l'imagination se met en branle et se représente vive-

ment soit le ridicule de l'événement, soit le plaisir qu'on aurait eu à retrouver un ami, et pour peu que la personne à qui la mésaventure arrive soit impressionnable, c'est-à-dire, si elle a facilement des phénomènes affectifs forts, pendant un moment elle oubliera à peu près tout le reste, la conscience ne sera plus occupée que par les pensées, les images, les états affectifs qui résulteront de l'arrêt des tendances. Nous remarquons alors les circonstances suivantes : 1° les tendances sont directement arrêtées, la force psychique n'est pas attirée par un autre système psychique; 2° il se produit un assez grand nombre ou un très grand nombre, suivant les cas, de phénomènes psychologiques accessoires ayant tous un rapport étroit avec l'arrêt des tendances; 3° les forces psychiques de l'homme sont entièrement absorbées par les nouveaux états de conscience, et ceci apparaîtrait encore plus clairement, si nous examinions des émotions plus fortes que celles que j'ai prises pour exemple.

Enfin on pourrait citer un quatrième cas, le cas où l'émotion produite serait extrêmement forte. Si, par exemple, nous perdons subitement une personne qui nous est chère, ou si nous recevons une blessure très douloureuse, une foule de tendan ces, d'habitudes, sont fortement contrariées en nous. Le nouvel état de conscience qui naît dans ces conditions extrêmes présente de nouveaux caractères : 1° il absorbe toutes les forces psychiques; 2° il finit lui-même par aboutir à une sorte d'inconscience.

Ainsi nous retrouvons l'inconscience aux deux bouts de la série, quand le phénomène que nous étudions de l'arrêt des impulsions présente des caractères entièrement opposés. En restant dans les limites où la conscience et l'activité psychique sont possibles, nous voyons que, en résumant les observations faites jusqu'ici, nous arrivons à la loi suivante.

*Une tendance arrêtée, quand la force psychique qu'elle employait n'est pas entièrement absorbée par un autre système de tendances, donne lieu à un phénomène conscient. Quand ce nouveau phénomène attire à lui la totalité ou la presque totalité des forces psychiques, quand il s'accompagne d'un nombre considérable de phénomènes psychiques se rapportant à lui, arrivant brusquement et mal coordonnés entre eux, qu'il tend à envahir la conscience entière, et que l'impulsion qui l'a produit persiste encore, le nouveau phénomène est un phénomène affectif.*

Voilà la loi de la production de l'émotion, on pourrait l'énoncer sous d'autres formes. Remarquons en effet que les phénomènes produits secondairement sont en rapport dans une certaine mesure et en tenant toujours compte des limites entre lesquelles la conscience est pos-

sible, sont en rapport avec la persistance et la force de l'impulsion, avec la peine qu'elle a à s'échapper systématiquement par d'autres voies. On pourrait ainsi tirer quelques corollaires et les faire entrer dans la formule, mais je crois qu'elle renferme, telle que je l'ai donnée, tout l'essentiel de ce que je veux indiquer.

Nous pouvons maintenant, autant pour vérifier cette loi que pour expliquer certains phénomènes, tâcher de l'appliquer à certains groupes de faits connus et de montrer comment elle peut en rendre compte. La diminution et la cessation du sentiment, par exemple, à mesure que l'impulsion diminue ou cesse et que les obstacles sont entièrement surmontés, s'explique facilement. Un passage du roman du comte Tolstoï, *Guerre et Paix*, explique très bien cette évolution qui n'est peut-être pas toujours bien nettement perçue. « Il me semble que tu ne peux m'aimer, dit Marie à Nicolas Rostow son mari, tant je suis laide surtout en ce moment. » — « Tais-toi, tu ne sais ce que tu dis : il n'y a pas de laides amours : c'est Malvina et compagnie qu'on peut aimer parce qu'elles sont jolies... Est-ce qu'on aime sa femme? Je ne t'aime pas... Et cependant comment te dire?... Qu'un chat noir passe entre nous ou que je me trouve seul sans toi, je me sens perdu, je ne suis plus bon à rien... Est-ce que j'aime mon doigt?... Allons donc! je ne l'aime pas, mais qu'on essaye de me le couper. » En général, on ne dirait pas que l'on n'aime plus alors qu'on en est arrivé à ce point. Cependant il est sûr que l'amour, s'il existe encore, est bien différent de ce qu'il était à l'origine. Si nous prenons d'autres exemples, nous voyons encore que l'état affectif disparaît aussitôt que l'impulsion n'existe plus ou bien qu'elle aboutit à l'acte sans que rien l'arrête. Quand la tendance à manger n'existe plus, la faim s'apaise. De même nous voyons que quand la cause extérieure ou organique des impulsions manque, le sentiment ne se produit pas. Les eunuques n'ont pas les mêmes passions que les hommes, — un homme qui reste enfermé, ne bouge pas et ne fait aucun travail, ressentira moins l'impression de la faim et de la soif, toutes choses égales d'ailleurs, que celui qui lit, travaille ou se livre à un exercice physique ne la ressentira au moment où la cessation des autres préoccupations lui permettra de se produire. Nous nous expliquerons de même facilement que les projets que l'on forme, s'accompagnent généralement d'émotions très perceptibles, et quelquefois d'émotions plus vives que celles que cause leur réalisation. C'est que, dans le projet, l'impulsion est tout à fait arrêtée sans être anéantie. Remarquons encore que le moment où l'émotion est la plus forte est généralement celui où le projet va être réalisé, parce qu'alors l'impulsion acquiert un maximum de force, tandis que

les obstacles ont encore pour un certain temps la même efficacité.

Nous pouvons comprendre aussi comment il se fait que le mouvement excite parfois le sentiment qui le précède en général. C'est un fait bien connu que, en faisant prendre aux membres une certaine attitude, on fait prendre par cela même une certaine tournure à l'état d'esprit concomitant. Il faut voir dans ce fait un résultat de l'association des mouvements : une position expressive suggère une tendance à un système particulier de mouvements. De cette tendance plus ou moins contrariée naît le sentiment produit par suggestion. Enfin il est facile de s'expliquer que le sentiment soit souvent détruit quand il est satisfait. Une tendance pleinement satisfaite n'existe plus et par conséquent ne peut être arrêtée et produire ainsi le phénomène psychologique affectif.

## V. Évolution du sentiment.

Maintenant que nous avons vu les causes générales des phénomènes affectifs il nous reste à nous occuper de l'évolution générale de ces phénomènes et du rôle qu'ils jouent dans le fonctionnement de l'esprit humain. Pour nous occuper de l'évolution nous rencontrons d'abord des obstacles considérables. En effet, si nous voulions étudier les premiers débuts de l'émotion et ses premières formes, il faudrait étudier les formes animales inférieures, et là, l'observation est difficile, les résultats acquis peu nombreux, peu considérables et incertains, — ou bien nous forger un animal de fantaisie analogue à la statue de Condillac, et déterminer *a priori* la manière d'être et de réagir de sa sensibilité. Nous n'arriverions ainsi qu'à des résultats par trop hypothétiques. Il vaut encore mieux, par conséquent, nous adresser à un organisme formé et examiner la manière dont naissent et évoluent, non pas le sentiment en général, mais tel ou tel sentiment particulier, ce qui nous permettra d'arriver à des conclusions générales sur le rôle et l'évolution des processus affectifs.

Si nous prenons l'homme pour sujet de nos études, nous voyons que la genèse des sentiments varie beaucoup suivant les circonstances qui font naître les tendances à l'action dont l'arrêt détermine l'apparition du phénomène affectif. Nous voyons de plus que les impulsions de ces différentes tendances sont très différentes dans leurs manières de se révéler. Sur ce dernier point nous pouvons remarquer que certains besoins se satisfont continuellement, de sorte que la tendance qui les produit n'est jamais enrayée à l'état normal (circulation, respiration, etc.) ; d'autres, au contraire, ne sont satisfaits qu'à de certains intervalles, de sorte que la tendance à les satisfaire,

n'aboutissant généralement pas à l'acte au moment où elle commence à se produire, ou au moment où elle commencerait à se produire, donne par son arrêt l'occasion au sentiment de naître et de se développer (faim, soif, appétit sexuel, etc.), c'est ce qui arrive non seulement pour certains exercices organiques, mais aussi pour les besoins les plus élevés qui peuvent se trouver d'ailleurs aussi, mais plus rarement, dans le premier cas (amour, sympathie, amour du beau, du bien, etc.). Sur le premier point, nous pouvons remarquer que les tendances qui donnent naissance aux sentiments sont soumises, elles aussi, à une évolution qui exerce une certaine influence sur le développement des sentiments et des émotions. Ainsi non seulement ces tendances une fois nées et développées sont capables, par la manière dont elles se manifestent et dont elles peuvent être satisfaites, d'exercer des influences différentes sur la genèse des sentiments, mais encore leur genèse à elle et leur manifestation première, selon les conditions dans lesquelles elle s'opère, peut changer complètement le mode d'apparition des phénomènes affectifs. Nous pouvons en examinant quelques cas particuliers nous rendre compte des différences dont il s'agit. Prenons par exemple le cas du fumeur; nous avons affaire ici à un véritable besoin, le besoin de fumer, besoin qui atteint un degré de force tel que sa non-satisfaction peut amener de graves désordres dans l'organisme et qui donne lieu à des phénomènes affectifs très marqués. Si nous le prenons au début, nous voyons que l'acte ici précède souvent le phénomène affectif. L'impulsion, en effet, qui conduit pour la première fois à l'acte de fumer n'est pas du tout la même que celle qui y conduit au bout d'un certain temps de pratique. La première fois l'impulsion se compose principalement d'une tendance à l'imitation, d'une vague curiosité, d'un désir d'indépendance, de l'attrait du fruit défendu, et, quand l'habitude est prise, au contraire, l'impulsion vers l'acte de fumer est surtout traduite psychiquement par le désir de renouveler l'impression éprouvée déjà. L'impulsion est alors complètement spécialisée. Dans les premiers cas au contraire elle pouvait conduire aussi bien à d'autres actes qu'à celui de fumer, — par exemple à aller au café prendre des liqueurs. C'est souvent, en ce cas, l'exemple qui détermine les premiers actes qui, une fois produits, ont une tendance à se répéter, à moins de répugnances organiques profondes. Dans ce cas particulier où nous examinons le développement de ce besoin de fumer et des phénomènes affectifs qui s'y rattachent, nous trouvons donc, à l'origine, une certaine impulsion vers une classe d'actes assez vaste. L'habitude, l'exemple, quelques dispositions personnelles aussi donnent à cette tendance générale la forme d'une tendance particulière vers un acte

ou vers plusieurs actes spéciaux. C'est alors que la tendance, n'étant généralement pas satisfaite au moment où elle va commencer à se faire sentir, donne lieu à ces phénomènes particuliers de désir qui deviennent très violents quand la satisfaction tarde trop à arriver. D'autres fois, au contraire, il arrive que le désir précède l'acte, que le sentiment est antérieur aux satisfactions de la tendance dont l'arrêt le produit. Il s'agit en ce cas généralement des tendances complexes dont l'imagination peut se représenter la satisfaction grâce aux éléments que l'expérience lui a déjà fournis. Tel est le cas pour l'amour, certaines formes d'ambitions, etc.

Si nous tâchons de trouver les caractères généraux des différences que nous venons d'examiner, nous voyons que ces caractères résident dans le degré plus au moins grand d'organisation et de spécialisation des tendances, ou des besoins. Une rencontre non systématisée des différentes tendances existant déjà peut produire un acte; une nouvelle tendance tend alors à se former, à se développer, à s'organiser, à former un système avec les autres tendances de l'organisme, mais elle n'existait pas avant, l'acte a créé la tendance : en ce cas les phénomènes affectifs du désir et du sentiment sont postérieurs aux premiers accomplissements de l'acte qui les satisfait. Quand il s'agit au contraire d'une combinaison systématique de tendances déjà organisées, le désir précède généralement l'acte. C'est ce qui arrive aussi quand des expériences partielles nous ont donné connaissance des divers éléments qui composent la tendance qui va commencer à se manifester. Rappelons-nous toutefois que quand l'organisation devient trop forte et trop complète, le phénomène affectif cesse, absolument, comme il ne se produit pas quand l'organisation est trop faible.

Si nous nous placions au point de vue de la théorie évolutionniste nous pourrions remarquer que, à un point de vue tout à fait général, c'est le premier cas qui se produit d'abord et que, par conséquent, l'acte précède généralement le désir; en effet, la systématisation, l'organisation n'est que le produit de nombreux tâtonnements, d'expériences innombrables et d'une sélection qui permet d'éliminer soit les organismes, soit les tendances qui se refusent à l'harmonie, non pour toujours et d'une manière absolue, mais relativement et dans certaines circonstances. Ainsi la conscience du but d'une tendance n'apparaîtrait que quand la tendance serait formée déjà. L'acte précéderait le désir. Nous trouvons ici une nouvelle occasion de remarquer le rôle secondaire de la conscience dans l'homme. En effet nous voyons que bien souvent nous n'avons pas conscience de nos tendances, soit que celles-ci soient trop organisées déjà, soit qu'elles

le soient trop peu, on ne perçoit pas leur but ni leur nature par le sens intime, et l'homme ignore son propre caractère. Il suffit par exemple qu'une certaine émotion altruiste, si faible soit-elle, accompagne un de nos actes, pour que nous pensions que cet acte a été produit par cette émotion, alors qu'il n'est que le résultat de tendances parfaitement égoïstes et quelquefois méprisables, mais que nous apercevons d'autant moins qu'elles sont plus enracinées chez nous. En ce cas la tendance altruiste, très faible, agissant dans le même sens, peut donner lieu à un phénomène affectif parce qu'elle est moins organisée ; elle seule paraît, nous lui attribuons d'autant plus volontiers notre détermination que nous la considérons comme d'ordre relativement élevé, et cependant, réduite à ses propres forces et privée de l'appui des tendances moins nobles, elle serait restée souvent impuissante, comme l'expérience le montre en bien des cas.

Il est beaucoup plus fréquent qu'on ne le croit de se tromper sur ses tendances. Il faut un assez long exercice pour être bien sûr de connaître ce que, au fond, l'on aime ou l'on hait. Très souvent on se trompe sur le sentiment que vous inspire telle ou telle personne, telle ou telle chose ; on se laisse aveugler par des impressions sans portée, d'autant plus en évidence qu'elles sont plus superficielles ; on s'aveugle sur les tendances le plus fortes d'autant plus cachées qu'elles sont plus profondes. De là des déceptions, en amour par exemple. J'écarte, comme ne rentrant pas dans les faits que j'étudie en ce moment, les erreurs sur la personne aimée, mais il faut bien remarquer celles qui sont dues au défaut de connaissance de soi-même et de son propre caractère, et qui ont pour effet d'aveugler les hommes sur la façon dont les défauts qu'ils voient les impressionneront plus tard, alors que les sentiments superficiels qui les agitent encore auront disparu, et par suite sur la durée de leur amour. Alceste connaît les défauts de Célimène bien qu'il s'exagère son amour pour lui. Supposez-les mariés et vivant ensemble depuis trois ans, croyez-vous qu'Alceste soit heureux? Croyez-vous qu'il aime encore Célimène? Il est au moins possible qu'il ne l'aime plus, et il ne l'a jamais aimée complètement. La protestation du caractère d'Alceste, un moment étouffée par des impulsions plus superficielles, mais plus vives et plus troublantes, — comme un torrent qui obligé de se faire un lit fait plus de bruit qu'un fleuve coulant paisiblement dans le sien — se fera entendre de nouveau ; le vrai caractère apparaîtra et l'amour s'évanouira ne laissant que la surprise de son apparition.

C'est que la conscience dont il faut bien nous occuper ici à propos



des sentiments en particulier, après en avoir parlé plus haut à propos de psychologie générale, n'est pas une chose simple, mais un résultat complexe de l'expérience : appliquée aux sentiments elle n'est pas seulement une conscience, elle est souvent une connaissance. Il est parfaitement établi dans la science des facultés intellectuelles, que la perception des sens extérieurs n'est pas une simple affaire des sens, mais que l'intelligence y est intéressée à un haut degré. Il en est exactement de même dans le domaine du sentiment. Quand nous reconnaissons une impulsion, un sentiment, une émotion quelconque, il ne s'agit pas là seulement d'un fait de sens intime, il s'agit d'un fait intellectuel, de connaissance, associé au phénomène affectif, sentiment, émotion, etc. En d'autres termes, la connaissance de nos sentiments, passions, émotions, etc., est médiate et non immédiate, dérivée et non primitive. La preuve en est qu'on ne les reconnaît pas toujours et qu'on s'y trompe souvent. Outre les exemples généraux dont j'ai parlé on pourrait en donner d'autres non moins probants. Les premières émotions de la puberté, par exemple, ne révèlent pas leur but. Je connais une personne qui se trompe parfois sur la soif et la faim et mange alors que l'organisme a besoin de boisson : le besoin se fait sentir, mais il n'est pas reconnu. La conscience pure d'une émotion serait une chose bien différente de ce que l'on croit, elle ne devrait comprendre ni la représentation du but, ni être reconnue et classée, — toutes ces opérations étant des opérations intellectuelles, et constituant une connaissance non une conscience. Elle se réduirait au phénomène émotif pur, à une sorte de secousse aveugle, à ce que plusieurs appelleraient improprement un phénomène inconscient.

Nous pouvons reprendre à présent notre esquisse du développement des sentiments. Nous avons vu comment ils naissent. Quelques-uns, répondant à des tendances d'une organisation constante et dont la satisfaction reste toujours la même, ou à peu près, demeurent indéfiniment dans l'état qu'ils atteignent bientôt ou tout au moins ne varient pas sensiblement. Il en est ainsi, chez bien des gens, des phénomènes affectifs liés aux actes de manger et de boire. Pour qu'un sentiment évolue et acquière une intensité et un développement particuliers, il faut que ce sentiment rencontre certaines circonstances spéciales. Par exemple l'amour contrarié arrive parfois à la passion. Si les causes générales qui l'ont fait naître subsistent toujours, si de nouvelles causes viennent s'ajouter à celles-là pour agir dans le même sens et si les causes, qui pouvaient au contraire l'amoindrir ou le faire disparaître font défaut (absence, distractions fortes, etc.), en ce cas la force nerveuse absorbée par la tendance psychique devient de

plus en plus forte et le sentiment devient de plus en plus violent. La passion n'est que l'extrême degré de ce développement.

On remarque cette période d'évolution dans tous les sentiments, dans tous les désirs, les plus insignifiants comme les plus importants, quand les circonstances sont analogues à celles que je viens d'indiquer. Nous voyons toujours le désir croître à mesure que la tendance devient plus forte; nous voyons toujours les forces psychiques être absorbées par la préoccupation qui devient dominante, au point que le désir finit par occuper, au moins à de certains moments, à lui seul, tout le champ de la conscience.

Mais ce ne serait pas exprimer complètement l'évolution du sentiment que de se borner à dire que le sentiment devient plus fort ou plus vif. D'autres caractères sont aussi importants. La force nerveuse accumulée sous forme de tendance et qui ne peut se dépenser comme elle le ferait naturellement sans les obstacles qui s'opposent à la satisfaction du sentiment, se porte ailleurs et donne naissance à des phénomènes d'une autre nature et diverses selon les cas (phénomènes psychiques, sentiments secondaires, idées, images : — phénomènes de la vie organique, accélération ou ralentissement des battements du cœur et du rythme de la respiration, — phénomènes de la vie de relation : gestes divers, et phénomènes complexes : rire, expressions d'émotions, caractères divers de la physionomie, etc.), par ces phénomènes, autant de tendances se manifestent et par leur fonctionnement plus ou moins hésitant autant de nouveaux petits sentiments secondaires sont produits qui viennent s'associer au sentiment primitif et le modifier en se fondant avec lui. C'est surtout, en ce cas, aux phénomènes psychiques qu'il faut attribuer de l'importance, l'imagination, la pensée, les sentiments secondaires éveillés ainsi, les impressions extérieures qui nous surprennent pendant ces réflexions et viennent se combiner avec elles en leur donnant et en recevant d'elles une teinte affective spéciale, tous ces phénomènes réunis agissent sur le sentiment, le rendent plus complexe, et le transforment de différentes manières. Ainsi l'amour pourra s'accompagner de jalousie, ou de désespoir, ou d'admiration plus ou moins marquée pour telle ou telle qualité de la personne aimée, ou de mille autres sentiments qui peuvent se combiner entre eux, et ainsi se produisent des variétés de sentiment telles que le sentiment varie d'une personne à l'autre et que l'amour par exemple n'est peut-être pas le même chez deux hommes ou chez deux femmes, tout en conservant chez l'homme et chez la femme, et même chez tous deux à la fois, certains caractères généraux qui ne l'abandonnent jamais.

Mais une autre cause de l'évolution et du changement du sentiment,

c'est que ces sentiments secondaires et combinés, en apparaissant, en forcent souvent quelques autres à disparaître. L'état général du sentiment en vient ainsi à se modifier considérablement comme le ferait l'harmonie d'un orchestre où des instruments se remplaceraient. Ces changements ne sont guère apparents, on ne les aperçoit pas, parce qu'ils se font insensiblement sans transitions brusques, mais ils sont réels et nous les apercevons clairement quand certaines circonstances nous remettent momentanément à peu près dans la situation d'esprit où nous nous trouvions autrefois. Il suffit pour cela, comme on le sait et comme les lois de l'association nous l'apprennent, que quelque sensation forte à laquelle s'était attaché le sentiment sous sa première forme vienne à se reproduire. La différence ainsi perçue est telle que l'on en reçoit souvent une impression assez forte, facile à expliquer par la théorie que j'ai exposée sur les causes de l'émotion et analogue à celle que produit un effet bien souvent employé dans l'opéra, le retour à la fin du drame d'une phrase musicale déjà entendue au début dans des circonstances tout autres et souvent opposées. Souvent ces changements sont dus à des circonstances très appréciables qui donnent un ton particulier au sentiment principal, comme par exemple quand à cause d'un incident quelconque l'amour se teinte de jalousie; quelquefois ils paraissent devoir être attribués simplement à l'accoutumance de l'esprit.

Nous avons vu comment le sentiment pouvait en naissant et en se transformant aussi atteindre le plus haut degré de force et d'organisation compatible avec la conscience et l'émotion, mais il n'y arrive pas toujours. Souvent son développement se trouve enrayé et cela peut arriver de plusieurs manières et par des causes de nature contraire. Tantôt la tendance est trop vite satisfaite et trop complètement, alors, à moins d'une grande réserve d'énergie physique pour renouveler l'impulsion, la tendance est complètement satisfaite et le sentiment cesse. On a beau être resté longtemps sans manger et avoir une faim extrême, on arrive à se rassasier. D'autres fois, au contraire, le sentiment meurt pour n'être pas satisfait, et ceci se produit quand les événements extérieurs ou intérieurs qui faisaient naître l'impulsion cessent de se produire. Pour peu que d'autres circonstances fassent naître des impulsions différentes, les forces psychiques d'abord employées par le sentiment non satisfait sont employées ailleurs, la tendance disparaît et le sentiment avec elle. Ainsi nous voyons que si nous voulons ramener à une seule formule ces cas opposés et en montrer le rapport avec notre théorie, nous pouvons dire : le sentiment résultant d'une impulsion arrêtée disparaît et doit disparaître quand l'impulsion disparaît ou bien quand l'arrêt

cesse. Il arrive encore, comme nous l'avons dit, que le sentiment continue bien qu'il ait obtenu satisfaction, c'est qu'alors l'impulsion se renouvelle et que la tendance n'est pas complètement satisfaite. On comprend en effet qu'il peut y avoir des causes d'impulsion permanentes qui n'aboutissent à l'acte que d'une manière intermittente; l'amour, l'ambition, etc., en fournissent des exemples faciles à trouver.

D'autres causes empêchent les phénomènes affectifs d'arriver à un maximum d'intensité. Tous les sentiments, toutes les tendances ne sont pas susceptibles de prendre le degré d'intensité voulu pour arriver à la passion. Ce n'est que dans le cas où le sentiment correspond à un besoin profond, ou dans le cas où les circonstances extérieures favorisent tout particulièrement son développement que la passion peut se produire. Cela dépend aussi évidemment des dispositions personnelles. Tout le monde ne peut se passionner pour les mêmes objets, cependant certaines passions sont très rares. Ainsi il est très ordinaire d'avoir du goût pour le pâté de foie gras, mais que ce goût, si contrarié qu'il soit, arrive à une passion violente, semblable à l'amour le plus intense, je ne crois pas que cela arrive jamais.

Le sentiment, lorsqu'il se développe, peut, comme nous l'avons vu, se développer de différentes manières, les sentiments contrariés gagnent plutôt en force, les sentiments satisfaits gagnent plutôt en raffinement et en complexité, bien que les uns et les autres puissent, selon les occasions, gagner à la fois, mais à des degrés inégaux, en complexité et en force.

Après l'évolution du sentiment il faut étudier sa disparition. Elle peut se faire de plusieurs manières bien différentes. Le phénomène psychique affectif peut, comme nous l'avons vu, disparaître parce que la tendance qui le produit est complètement satisfaite, soit parce qu'elle ne l'est pas du tout et que l'impulsion qui le créait finit par cesser. Nous devons donc nous placer à un point de vue plus large que celui de la seule introspection pour étudier le déclin et la disparition des sentiments, nous devons pour comprendre les faits de conscience nous occuper des tendances qui les produisent.

La dissolution se produit généralement d'après les lois analogues à celles qui dirigent l'évolution. Nous avons déjà vu les causes qui peuvent amener et qui amènent souvent en fait la disparition ou l'affaiblissement d'une tendance ou d'un sentiment, et c'est cet affaiblissement lui-même qu'il faudrait caractériser au point de vue psycho-physiologique.

Remarquons d'abord un fait : l'intermittence à peu près générale

de tous les phénomènes affectifs. Nous n'avons pas toujours faim ni soif, nous ne sommes pas capables, en général, d'être toujours amoureux, ambitieux, etc. Il arrive qu'à de certains moments les sentiments même les plus tenaces ne persistent pas dans la conscience, les tendances les plus enracinées cèdent quelquefois à d'autres. Si donc nous voulions exprimer graphiquement l'évolution d'un sentiment par une ligne ascendante et descendante nous n'aurions pas, en étant exact, une ligne pleine, mais une ligne interrompue, où les intervalles qui sépareraient les diverses parties de la ligne représenteraient les moments pendant lesquels le sentiment est absent de la conscience.

Mais ces oscillations ne sont que momentanées, elles n'empêchent nullement l'évolution et la dissolution générale des sentiments; on peut comparer vaguement l'évolution générale du sentiment au cours des jours et des nuits d'un solstice d'hiver à l'autre. Les jours disparaissent toujours pour faire place à la nuit, mais ils reparaissent continuellement plus longs jusqu'à ce qu'ils aient atteint leur maximum de durée, ils recommencent alors à décroître, toujours séparés par des intervalles sans clarté.

Cette dernière phase, la phase de la décroissance, dans le sentiment peut, tout en étant la même pour la conscience, être amenée par des processus opposés, selon que la tendance devient une habitude et se transforme en instinct ou bien qu'elle est complètement rejetée. Les deux processus ont pour la conscience des ressemblances très grandes, et en effet ils sont produits dans des circonstances immédiates analogues, dans les deux cas en effet la force psychique employée à produire ces phénomènes cérébraux particuliers qui s'accompagnent de conscience va toujours en diminuant, et si cette diminution se fait dans les deux cas d'une manière analogue, sans secousses, les deux processus ne diffèrent pas en eux-mêmes, au point de vue psychologique, mais seulement par les autres phénomènes psychologiques qui peuvent les accompagner. La ressemblance psychologique est telle qu'on s'y trompe parfois et que l'on s'étonne de ne plus éprouver un sentiment, de ne plus avoir une tendance que l'on croyait passée en habitude. Le fait opposé se produit aussi et l'on est étonné parfois de remarquer combien l'on était attaché à certaines personnes. « Je me suis aperçu depuis quinze jours, dit Flaubert après la mort de sa mère, que ma pauvre bonne femme de maman était l'être que j'ai le plus aimé! C'est comme si on m'avait arraché une partie de mes entrailles. » (Lettres à George Sand, p. 186.) Nous voyons que si, au contraire, nous considérons l'homme dans son ensemble et si c'est à lui que nous rap-

portons les deux processus, les différences éclatent considérables et nous voyons deux groupes de phénomènes opposés ayant de commun quelques phénomènes secondaires.

Il est inutile d'insister longuement sur la dissolution qui ne présente guère que la disparition successive des caractères que l'évolution avait fait naître; nous devons pourtant en marquer quelques caractères. Parfois il arrive que les sentiments accessoires suscités par un sentiment principal survivent à ce dernier, ainsi la jalousie survit quelquefois à l'amour. En ce cas il est très probable que le sentiment persistant correspond à une manière d'être du caractère profondément ancrée, la rencontre de cette disposition avec une autre disposition plus passagère (par exemple l'égoïsme et l'amour) ont fait naître une passion secondaire, la jalousie qui persiste parce qu'elle repose sur une des assises fondamentales de l'esprit. D'autres fois le sentiment en mourant se transforme en un sentiment de caractère différent (l'amour et la haine, l'amour et le mépris, l'amour et l'amitié, etc.).

Enfin le sentiment qui disparaît dans l'habitude a pour principal caractère, la tendance persistante de laisser quelque temps dans l'esprit un substitut psychique dont nous avons déjà parlé. Ce substitut peut tenir sa place et remplir son rôle et il tient si bien cette place que, généralement, on le prend pour le sentiment lui-même. Ainsi l'on dira très bien que l'on aime ou que l'on hait, alors que l'on n'a dans l'esprit, que l'on ne peut percevoir par le sens intime aucune émotion d'amour ou de haine. Nous n'insisterons pas ici sur ces phénomènes que nous avons déjà examinés, et dont nous n'aurions plus à nous occuper qu'au point de vue dynamique, je rappelle seulement que ces substituts subsistent aussi souvent pendant les éclipses temporaires des phénomènes affectifs et que les tendances dont ils sont l'expression peuvent même alors prendre part à la direction de nos actes.

La dissolution des sentiments pourrait être aussi étudiée à l'aide des faits fournis par les maladies mentales, mais je n'aborderai pas ici ce sujet qui sera, je l'espère, traité à part dans la *Revue*, comme l'ont été les maladies de la mémoire, de la volonté et de la personnalité.

En parlant de l'évolution du sentiment, nous devons envisager aussi tout naturellement l'évolution des rapports des phénomènes affectifs avec les phénomènes psychiques et les phénomènes organiques, et en premier lieu les rapports des phénomènes affectifs et des phénomènes intellectuels.

Ces rapports sont toujours très étroits. Nous avons vu que bien des

tendances s'accompagnent d'une idée nette de leur but. Nous avons là l'association d'un phénomène physiologique et d'un phénomène intellectuel auxquels vient se joindre, quand les conditions voulues sont réunies, un phénomène affectif. Le phénomène affectif existe quelquefois seul avec le phénomène physiologique, il constitue alors une tendance improprement appelée inconsciente puisqu'elle se manifeste à la conscience, mais qui ne s'accompagne pas d'une représentation nette de son but. Nous en avons peut-être un exemple dans un fait connu. Il s'agit d'un savant qui se donnait beaucoup de mal pour trouver la solution d'un problème sans pouvoir y parvenir, il abandonna ses recherches, puis il sentit dans son cerveau un nouveau travail obscur se faire dont il ne se rendait pas bien compte et qui commençait à l'inquiéter; il s'aperçut tout à coup qu'il avait trouvé la solution cherchée en vain auparavant. On voit qu'il y aurait abus de mots à parler ici d'activité inconsciente : *l'activité* inconsciente serait celle qui ne se manifesterait à la conscience par aucun phénomène immédiat, ce qui n'est pas le cas ici. Il y avait simplement une activité inconnue. Supposons que le fait se fût répété plusieurs fois, il aurait fini par être classé et reconnu, perçu et non plus seulement senti; le phénomène intellectuel aurait été plus net, mais on ne voit pas que le phénomène affectif conscient eût changé autrement que par ses rapports avec le phénomène intellectuel. Il est nécessaire de bien préciser les termes et d'analyser rigoureusement; autrement on en viendrait à dire que tout phénomène psychique est inconscient, parce qu'il est l'effet d'un processus physiologique, et aussi parce qu'il n'est pas prévu par l'esprit, autrement dit parce qu'il n'est pas dans l'esprit avant d'y être.

Il faut convenir que les idées sont généralement peu nettes sur ce point. On s'imagine volontiers que c'est une opinion compréhensible que l'opinion d'après laquelle la conscience dirigerait les idées, ce qui supposerait que les idées existeraient comme telles avant d'arriver à la conscience, ou bien encore que les idées pourraient être connues par la conscience avant d'exister en fait, ce qui revient à dire, dans les deux cas, que les idées existeraient avant d'exister. L'attention, la connaissance, la conscience sont très souvent confondues. Il est sûr que, à un certain point de vue, on peut dire que la production de toute idée est toujours inconsciente, car elle est produite par des phénomènes physiologiques qui ne sont pas perçus par le sens intime ou qui plutôt sont perçus par le sens intime sous la forme de l'idée même. D'un autre côté, toute idée est forcément consciente sans quoi elle ne serait plus une idée, mais

un phénomène purement physiologique. Évidemment il arrive dans certains cas que les antécédents d'un phénomène psychique quelconque se manifestent de quelque manière à la conscience, et surtout se manifestent par des phénomènes de conscience ressemblant plus ou moins au dernier phénomène de la série et préparant ce dernier. C'est là ce qu'on appelle la production consciente du phénomène. Il est bien sûr, pourtant, que ce processus ne diffère pas essentiellement de celui dans lequel le dernier anneau de la chaîne est seul à s'accompagner de conscience. Il n'a rien de plus clair ni de plus facilement explicable, de même que l'autre n'a rien de plus mystérieux en soi. Il est seulement plus vite aperçu parce qu'il est plus apparent, mais la vraie cause n'est pas plus évidente et nous comprenons aussi bien, en fait et malgré les apparences, le geste inconscient de la grenouille décapitée qui répond à une excitation en retirant sa patte que l'acte de l'homme qui, ayant le sentiment subjectif, coupe un morceau de pain et le mange. En tout cas, que l'idée ait eu, oui ou non, des antécédents conscients, on ne peut l'appeler inconsciente, mais si l'on voulait faire de la conscience une cause, on pourrait dire que toutes les idées sont produites par des phénomènes inconscients [1]. Les partisans de la conscience et parfois aussi ceux de l'inconscience peuvent faire valoir des prétentions qu'une analyse minutieuse réduit à leur juste valeur.

En nous occupant des sentiments nous restreindrons donc le nom de conscience à l'état psychique *immédiat* produit par une tendance organique. Nous ne parlerons donc pas de sentiments inconscients, ce qui serait une contradiction, mais nous pourrons parler de tendances inconscientes, c'est-à-dire purement organiques, et aussi de sentiments non classés, c'est-à-dire de tendances senties dont nous ne connaissons ou ne reconnaissons pas le but. La conscience est immédiate, la connaissance est médiate. Cependant après avoir distingué la conscience et la connaissance, nous ne devons pas pousser trop loin cette séparation. Il n'est pas bien utile, semble-t-il, de faire remarquer que toute connaissance s'accompagne de conscience, cependant il faut observer que l'on entendrait mal cette proposition si nous ne nous y arrêtions pas un peu. Toute connaissance est consciente, et, en un sens, cela nous importe peu pour le moment car la conscience en ce cas peut être seulement la conscience de la connaissance, et non la conscience des objets connus, ce qui est bien différent; mais ce qui nous intéresse c'est que la connaissance s'ac-

1. Toujours au point de vue de la psychologie et en réservant l'interprétation dernière.

compagne aussi d'une certaine conscience immédiate d'autre chose que l'acte même de connaissance. D'un autre côté toute conscience implique quelque connaissance, quand ce ne serait que la connaissance vague de l'état de conscience connu comme tel. Et nous devons remarquer que la connaissance et la conscience tendent dans certains cas à se fondre dans un état unique. Nous trouvons ici dans le domaine des sentiments un phénomène analogue à celui de la perception dans le domaine intellectuel. La perception est un mélange d'activité sensorielle et d'activité intellectuelle, de connaissance médiate et de connaissance immédiate, la connaissance primitivement médiate étant, à la suite d'expériences répétées, devenue immédiate aussi. De même le phénomène intellectuel et le phénomène affectif s'amalgament pour ne former qu'un tout, la conscience et la connaissance se réunissent, la connaissance devient conscience; en fait, les sentiments et les passions, à un certain degré de leur développement sont un mélange — 1° de sentiments immédiats ; 2° de sentiments médiats; 3° de phénomènes intellectuels. Quand ces différents phénomènes se sont ainsi associés, il est bien difficile de les séparer et l'analyse quelque soigneusement qu'elle soit faite, court grand risque d'être artificielle. Que reste-t-il dans le phénomène de l'amour, par exemple, si on lui enlève sa partie intellectuelle, les images, les idées, etc., qui accompagnent le phénomène affectif? On sait bien que l'amour n'est pas constitué uniquement par ces images et ces idées, mais il est bien difficile de définir très nettement ce qui reste. Quoi qu'on en ait dit, il reste autre chose qu'un sentiment de plaisir, il reste une tendance sentie, mais cette tendance sentie s'accompagne de phénomènes affectifs différents selon qu'elle s'accompagne de tel ou tel phénomène intellectuel. Nous voyons donc que, pendant une période importante de leur évolution les phénomènes affectifs s'associent étroitement aux phénomènes intellectuels; ce n'est que à leur aube et à leur déclin, alors qu'ils ne sont pas encore connus et classés, ou alors qu'ils ne le sont déjà plus, que la dissociation s'effectue et que le phénomène affectif se montre à l'état de pureté relative. Il en est de même aussi pendant les périodes d'intermittence. Peut-être encore faut-il remarquer que, de même que nous l'avons remarqué pour ses rapports avec la conscience en général, le sentiment cesse de s'accompagner d'autant de phénomènes intellectuels, alors qu'il atteint son maximum de violence, la pensée, l'imagination deviennent alors impossibles, et quelquefois même la vie consciente.

Enfin nous pouvons examiner les rapports des sentiments avec l'activité motrice. Nous avons déjà vu un rapport général de l'activité

motrice et du sentiment, quand nous avons vu que tout phénomène affectif est dû à l'arrêt d'une tendance. Mais nous avons vu aussi que souvent l'arrêt n'était pas complet et que la tendance s'accompagnait de sentiment quoiqu'elle aboutit à l'acte, parcequ'elle n'arrivait pas sans obstacle à son terme. Il s'agit maintenant d'examiner à d'autres points de vue, un peu moins généraux, les rapports des phénomènes affectifs et des phénomènes de mouvement. L'activité motrice, comme nous l'avons dit, précède souvent le sentiment cela arrive surtout quand un acte, un système de mouvements est produit, non par une tendance particulière, par un besoin organique défini, mais par la rencontre de plusieurs autres tendances. Cela arrive, par exemple, comme je l'ai indiqué, pour les débuts de l'habitude de fumer; en ce cas l'acte précède le sentiment; plus tard, quand l'acte répété donne lieu à un nouveau besoin, à une nouvelle tendance, l'accomplissement de l'acte est précédé et accompagné de certains phénomènes affectifs et intellectuels qui constituent le désir de cet acte et le plaisir de l'accomplir. A cette période-là, on dit qu'on fait une chose parce qu'on la trouve agréable. On voit ce qu'il peut y avoir à reprendre dans cette manière de parler, et comment il faut entendre cette phrase pour qu'elle exprime la réalité psychologique. L'état mental est un simple phénomène accompagnant les phénomènes physiologiques qui précèdent l'accomplissement de l'acte. Mais on peut prendre le phénomène psychologique comme signe des phénomènes organiques qu'il accompagne, on peut par le mot sentiment entendre l'ensemble des phénomènes psycho-organiques concomitants et rien n'empêche alors de dire que le sentiment est cause de l'action.

En nous plaçant à ce point de vue, nous voyons que le degré d'influence motrice du sentiment paraît, toutes choses égales d'ailleurs, être proportionnel à son degré d'intensité pour la conscience. Cependant nous n'avons là qu'une loi approximative et valable seulement dans des limites assez étroites. En effet, des processus purement organiques sont plus forts souvent que des sentiments et l'emportent sur eux dans la détermination des actes. Il est difficile, quelque désir que l'on en ait, de tenir les yeux ouverts quand on en approche vivement un objet. On voit souvent aussi que l'habitude, en émoussant le sentiment ne fait que faciliter l'acte, et la loi que nous avons donnée de la production des phénomènes affectifs explique bien que la tendance au mouvement ne soit pas en rapport avec la loi énoncée du rapport des phénomènes affectifs aux phénomènes d'activité. Toutefois cette dernière loi paraîtra, je crois, suffisamment exacte, si l'on fait entrer dans la proposition « toutes choses égales

d'ailleurs », l'idée de l'organisation relative des divers tendances. C'est-à-dire que de deux tendances également organisées, celle-là aura plus de chance d'aboutir à un acte qui paraîtra le plus intense au sens intime.

Nous avons examiné surtout, jusqu'ici, les rapports d'association des phénomènes affectifs avec d'autres phénomènes affectifs, avec les phénomènes intellectuels avec les phénomènes de motricité. Mais ces rapports ne sont pas les seuls qu'on puisse examiner. A côté de l'association, il y a la lutte et la sélection qui en résulte.

F. PAULHAN.

*(La fin prochainement.)*

# SUR QUELQUES ILLUSIONS VISUELLES

I. — Chez tout esprit fait, les sensations sont des signes ; chaque sensation évoque habituellement certaines idées, qui forment avec elle un tout, un ensemble. L'esprit sait presque toujours qu'il y a là deux éléments distincts ; mais s'il les distingue, souvent il les distingue mal : il attribue à la sensation certains éléments de l'idée ; on croit voir ou entendre plus qu'on ne voit ou qu'on n'entend en réalité ; l'imagination ajoute à la sensation, et, par suite, la modifie. En d'autres termes, l'idée de la chose signifiée modifie l'idée que nous nous faisons du signe qui la révèle ; ou encore, l'idée de l'objet réel modifie l'idée de son apparence sensible.

Cette loi psychologique est aujourd'hui bien connue ; les exemples en sont nombreux [1]. Celui que nous allons citer, et que nous croyons inédit, a l'avantage de pouvoir être constaté très aisément par tout le monde.

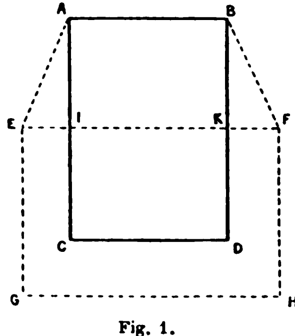



Fig. 1.

Une glace d'appartement ABCD (fig. 1) reflète presque toujours dans sa partie inférieure une portion EFGH de la muraille qui lui fait face et dans sa partie supérieure une portion ABEF du plafond. La

1. Voir principalement J. Sully, *Les illusions des sens et de l'esprit* (Bibliothèque scientifique internationale), 1883, chap. v et vi ; — et l'*Optique physiologique* de Helmholtz, trad. fr., 1867.

portion reflétée du plafond est un trapèze; la portion reflétée de la muraille est un rectangle.

Habitué à ce visum et à son interprétation dans un appartement que j'habite depuis longtemps, je crois toujours, quand je regarde le haut de la glace, que je *vois* un trapèze. Il m'est impossible de détruire cette illusion : les lignes AI, BK, considérées comme limite de la figure intérieure, me paraissent obliques, car elles me représentent AE, BF ; et pourtant le cadre doré de la glace, qui suit les mêmes lignes AI, BK, me paraît toujours parfaitement rectangulaire ; je *vois* les lignes AI, BK du cadre faire deux angles droits avec la ligne AB du même cadre. Ma perception est donc contradictoire : je *vois* l'aire du rectangle ABIK occupé tout entier par le trapèze ABEF ; je vois, en d'autres termes, un trapèze rectangle.

Dans un autre appartement, l'illusion se reproduit, et elle est, cette fois, complétée, car elle s'étend jusqu'au cadre, dont les deux côtés verticaux AC, BD, me paraissent suivre les lignes brisées AEG, BFH.

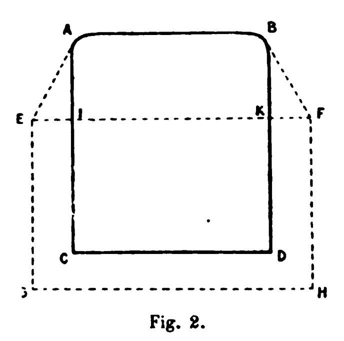



Fig. 2.

J'attribue cette illusion complémentaire à la circonstance suivante : les glaces du second appartement ne sont pas rectangulaires à leurs sommets ; une légère courbe remplace les angles A et B (fig. 2); cette courbe suffit à indiquer une direction des lignes AC, BD, favorable à l'idée du trapèze ; au lieu de AI, BK, je crois voir AE, BF ; je crois donc voir dans un trapèze l'aire d'un trapèze ; la contradiction est levée.

Une autre circonstance, commune aux deux observations, peut contribuer à faciliter l'illusion. La glace, qui est rectangulaire, est vue d'en bas ; d'après les lois de la perspective, elle doit faire sur la rétine une image légèrement trapézique, le sommet AB étant plus éloigné de l'œil du spectateur que la base CD. Plus la glace est haute et plus le spectateur est petit, plus l'image doit s'éloigner de la forme rectangulaire.

Mais cette circonstance ne peut que favoriser l'illusion qui nous occupe ; elle ne peut la créer ; car, d'une part, la partie inférieure de la glace nous paraît toujours un rectangle, et, d'autre part, la ligne EF, base du trapèze apparent, est beaucoup plus large qu'elle ne serait si l'esprit se bornait à accepter le trapèze rétinien sans l'interpréter, comme il fait d'ordinaire en pareil cas, par la supposition d'un rectangle vu en perspective. Sans doute la rectification habituelle ne se fait pas ; mais, de plus, nous élargissons par imagination la partie supérieure du trapèze rétinien, parce qu'elle représente à notre esprit un trapèze à large base découpé dans le plafond.

Reste à trouver un procédé qui détruise l'illusion. Il faudrait pour cela que je perde cette idée que EF est une ligne d'horizon, ou, plus précisément, l'intersection de deux plans qui se coupent à angle droit; dès lors, le rectangle occupé par la glace ne me représentera plus aucune profondeur; j'aurai détruit l'idée que mon visum est un reflet; je serai parvenu à *voir plan*.

Dans le premier appartement, je n'y parvenais pas. Lorsque je fermais un œil pour simplifier la vision et supprimer le relief, je voyais un trapèze à base moindre que d'ordinaire, mais toujours un trapèze. Il faut dire que la glace était très haute : la perspective s'opposait sans doute avec une certaine force à la rectification de l'illusion. De plus, l'appartement m'était trop connu ; je l'habitais depuis plusieurs années; des habitudes spéciales étaient prises de longue date pour interpréter tous les visa auxquels il m'avait accoutumé, et ces habitudes étaient sans doute trop enracinées.

Dans le second appartement, qui était nouveau pour moi, je suis arrivé sans trop de peine à *voir plan* dans les glaces. Elles étaient moins hautes ; mais ce n'est là qu'un accessoire. L'illusion étant psychique, c'est par un procédé psychique que je suis parvenu à la rectifier. Ce procédé, qui est d'ailleurs d'une application très générale, consiste à supposer ce que l'on veut voir tandis que l'on regarde l'objet avec attention et fixité ; si le visum supposé est réellement *visible*, la demande de l'esprit reçoit bientôt une réponse favorable : l'image se présente à la vue telle qu'on la pensait. Je fixe mon regard vers le centre de la glace en supposant qu'il y a là, non pas une surface reflétante, mais un plan coloré, quelque chose comme un mur ou un tableau. Bientôt, je *vois plan;* la ligne d'horizon est venue, pour ainsi dire, se coller au niveau du cadre de la glace ; les lignes AC, BD, ne me paraissent plus brisées, mais droites, et le rectangle ABIK ne me paraît plus être un trapèze.

J'ai rectifié l'illusion en opposant à une idée habituelle et préconçue une autre idée également préconçue, mais non habituelle. Cette idée,

je l'ai maintenue consciente à force de volonté, jusqu'à ce qu'elle triomphât de l'idée habituelle; alors elle a remplacé celle-ci comme associée du visum ; et le visum, qui n'avait pas changé, m'a paru autre, dès lors que son associé mental n'a plus été le même.

II. — Il s'agit maintenant, non d'une observation, mais d'une expérience, expérience destinée à montrer le pouvoir de l'idée volontairement préconçue ou de la volonté mentale sur la perception. Comme l'observation qui précède, cette expérience est d'une vérification aisée : quiconque en aura lu le récit pourra la répéter.

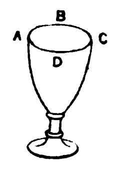



Fig. 3.

Tout cercle vu en perspective dessine sur la rétine un ovale. Nous *voyons* donc un ovale; mais, comme cet ovale représente pour l'esprit un cercle, nous *croyons voir* un cercle. Ainsi, quand je suis à table, le bord ABCD du verre placé devant moi (fig. 3), est pour mes yeux un ovale; mais je sais, je crois que ce bord est circulaire ; je considère l'ovale comme un signe, et je le traduis mentalement par un cercle. Cette idée du cercle vu en perspective est une habitude intellectuelle à tel point enracinée en moi, qu'il m'est impossible de voir l'ovale sans imaginer en même temps le cercle qu'il représente, et sans considérer ce cercle comme le véritable objet présent à mes sens, l'ovale comme une simple apparence, une illusion ; je le vois pourtant ; mais, à mon idée, il n'existe pas en soi et pour lui-même, comme s'il faisait partie d'un plan vertical, et je dois renoncer à le voir ainsi. D'ailleurs, il en est de même de tous les visa qui l'entourent : la table et tous les objets qui la couvrent me paraissent tous être vus en perspective ; je traduis, j'interprète les impressions que j'en reçois ; je leur attribue à tous des formes différentes de leur apparence, et j'imagine qu'ils s'étendent dans la troisième dimension, laquelle est étrangère à l'image qu'ils font sur ma rétine ; toutes mes habitudes d'esprit relatives à ces différents visa sont confirmées de longue date par l'expérience, et, de plus, elles sont coordonnées entre elles, elles se prêtent appui l'une à l'autre ; tout concourt donc à me donner l'idée de la profondeur ; rien ne favorise l'idée d'un plan. Il n'y

a donc pas à espérer, dans le cas présent, que je réussirai à *voir plan*.

Mais je puis déplacer la position du cercle dans la troisième dimension, et cela par ma seule volonté, ce qui prouve bien que cette position n'était pas donnée avec la sensation, mais inférée.

Pour cela, je regarde fixement le demi-cercle ABC, qui me paraît en arrière, *et je suppose qu'il est en avant ;* au bout de quelques instants, comme si le cercle avait pivoté en un temps inappréciable autour de la ligne AC, le visum m'apparaît subitement tel que je le pense : le demi-cercle ABC est en avant; le demi-cercle ADC a reculé et s'est placé en arrière.

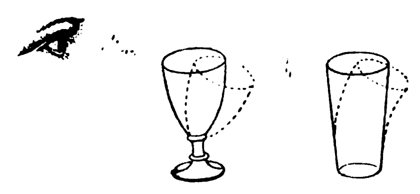


Fig. 4.

Mais la forme générale du verre a dû par là-même être modifiée. La figure ci-jointe (fig. 4) représente la forme nouvelle qui résulte de mon illusion volontaire ; le verre paraît courbé en arrière comme si sa partie supérieure avait fui devant mon regard [1].

Pour bien comprendre le phénomène, j'ai tenu à en varier les circonstances. Voici ce que j'ai constaté :

Je puis fixer le demi-cercle ADC, au lieu de ABC ; en le fixant, j'imagine qu'il est en arrière ; même résultat que précédemment : ADC recule, ABC avance ; mais pas un seul instant ils ne restent sur le même plan.

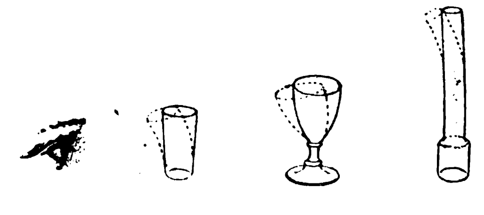
Les premières fois que j'ai fait cette expérience, je l'ai faite avec un seul œil, fermant tantôt l'œil droit, tantôt l'œil gauche ; j'étais guidé par le préjugé qui attribue une réelle importance au relief dans l'imagination de la troisième dimension. Mais quand j'ai voulu faire la contre-épreuve avec les deux yeux, le phénomène s'est produit de même et sans aucun retard appréciable ; ce qu'on appelle le relief n'oppose donc aucun obstacle au renversement du cercle apparent ABCD.

Je ne prétends pas conclure de là que la vision binoculaire n'est pour rien dans l'idée de la profondeur, mais seulement qu'elle apporte un changement très faible aux données de la vision monoculaire. Pour la vision même monoculaire, et quand même l'œil reste

1. Je prie le lecteur de remarquer que la figure représente le profil du phénomène, lequel ne peut être vu que de face et ne peut être figuré que de profil.

immobile, il y a dans le visum des circonstances *données* qui invitent l'esprit à situer en avant et non en arrière le demi-cercle ADC; ces circonstances font partie de cet ensemble de faits subtils qui constituent, pour les peintres, la perspective aérienne. Mais la fixité du regard de l'expérimentateur produit un léger trouble de l'image suffisant pour détruire les données visuelles très faibles qui constituent la perspective aérienne et le relief.

La forme du verre est également sans importance. Un bock dont le cercle supérieur a subi le renversement décrit paraît courbé en forme de corne (fig. 4); de même un verre de lampe cylindrique, vu d'en haut. Un pot à bière de forme assez compliquée, qui a une panse et une anse et dont l'ouverture a un goulot, est déformé de la même manière; je crois voir son ouverture par transparence à l'opposé de moi comme une gueule qui s'ouvre obliquement.



Fg. 5.

Si maintenant je place tous ces objets au-dessus de ma tête, si je les vois d'en bas et non plus d'en haut, le renversement a lieu en sens inverse; l'objet paraît s'avancer vers moi au lieu de reculer (fig. 5).

Dans les deux cas, l'ouverture apparente n'est plus parallèle au sol et au plafond, comme dans la vision normale, mais oblique, et tournée du côté du spectateur quand il regarde d'en bas, du côté opposé quand il regarde d'en haut.

Si le verre à boire est à moitié plein, la surface du liquide forme un second ovale au-dessous du premier; ce second ovale, comme le premier, représente, pour mon esprit, un cercle. Je puis à volonté, par le procédé décrit, renverser un quelconque des deux cercles, ou les deux en même temps. Il va de soi que le cercle inférieur, ne me paraissant plus horizontal une fois qu'il est renversé, n'est plus considéré par moi comme la surface d'un liquide; c'est toujours un cercle, mais il n'a plus de signification.

Voici un dernier exemple de permutation de l'avant et de l'arrière. Le cadran doré de ma pendule est un cercle; vu de côté, il paraît un ovale. Je le regarde de gauche, en fixant un quelconque des deux

côtés et en supposant que le côté droit, le plus éloigné de moi, est le plus rapproché. Au bout de quelques secondes, le cadran bascule sur son axe et me paraît tel que je l'ai souhaité. L'effet est très extraordinaire : on dirait une roue brillante, dont une moitié serait engagée dans la masse de la pendule et vue par transparence, tandis que l'autre moitié ferait saillie au dehors. Dans une certaine position de l'expérimentateur le cercle apparent ainsi obtenu fait un angle droit avec la face de la pendule (y compris le cadran réel, que je ne vois plus à sa vraie place) ; dans les autres positions, il coupe obliquement cette surface.

Et maintenant, que l'on essaie de faire les mêmes expériences de renversement sur un objet plan vu de face, qui n'a ni avant ni arrière, mais seulement une droite et une gauche, un haut et un bas, par exemple sur un tableau, ou sur une assiette d'ornement accrochée à un mur ; que l'on essaie d'intervertir par l'imagination et la volonté la droite et la gauche, ou le haut et le bas du visum ; on échouera d'une manière absolue. Dans nos expériences même, l'avant et l'arrière seuls échangent leurs positions; la droite et la gauche, le haut et le bas des ovales sont immuables. Preuve évidente que ces deux sortes de positions correspondent aux deux dimensions *données*, et que la troisième dimension, dont nous pouvons ainsi jouer à notre gré, n'est qu'une inférence, un produit de notre imagination constructive.

III. — Je parlais tout à l'heure du relief binoculaire et de son peu d'intensité. Le phénomène est si faible, en effet, qu'un cadre suffit souvent à l'annuler : le cadre suggère l'idée d'un tableau; la plupart du temps le relief ne suffit pas à contredire cette idée, et l'on a l'illusion d'un tableau plan, alors que l'on voit des objets réels, situés les uns derrière les autres. C'est un trompe-l'œil à rebours, c'est-à-dire encore un trompe-l'œil.

J'ai vu en Italie, dans un jardin très pittoresque, une construction en briques percée d'une large ouverture circulaire, le tout très habilement disposé pour faire valoir la vue d'une colline lointaine couverte d'arbres magnifiques. Quand je restais immobile, je croyais voir un tableau; et quand je me déplaçais, j'étais tout étonné de voir le tableau se modifier, comme s'il glissait le long du cadre en sens inverse de mon propre mouvement. Tout semble indiquer qu'il y avait là un trompe-l'œil intentionnel.

Le relief est presque nul pour les lointains. Dans ce premier exemple, le cadre a donc peu de peine à donner l'illusion du plan. Mais il n'en est pas de même dans le fait suivant.

Un jour, par distraction, j'avais laissé tout grand ouvert le battant d'une armoire à glace et je m'étais assis à quelque distance dans un fauteuil, où je lisais tranquillement. Je viens à tourner la tête et je m'aperçois dans la glace. Je suis d'abord un peu étonné de cette apparition imprévue de ma personne; puis je me l'explique sans difficulté ; mais je me souviens que je suis psychologue et je m'amuse à supposer que je vois mon portrait encadré; je constate alors que rien ne contredit ma supposition. Je regarde pourtant avec les deux yeux, mais 1° je suis absolument immobile, 2° la glace est dans une position où je n'ai pas l'habitude de la voir; je ne l'ai pas reconnue du premier coup, car les visa qui entourent le bois du battant ne l'entourent pas d'ordinaire, et les objets reflétés dans l'intérieur de la glace n'y figurent pas habituellement : l'idée qu'il y a là une glace, que dans l'intérieur du cadre il n'y a que des reflets, cette idée est nouvelle ; je viens de la trouver ; par suite, elle ne s'impose pas; je lui oppose volontairement, et avec succès, l'idée que le bois du battant est le cadre d'un tableau plan.

Les psychologues appellent *états faibles* les images mentales qui constituent les imaginations et les suppositions de l'esprit; les sensations, qui représentent pour nous le monde extérieur, sont au contraire des *états forts;* mais tout n'est pas également *fort* dans la sensation ; la sensation n'est *forte* que dans son ensemble; à côté d'éléments forts, elle contient des circonstances, des détails, des éléments qui sont faibles; ils ne se distinguent pas des états subjectifs par l'intensité, et nous ne les externons que par suite de leur intime association avec les états forts. L'imagination intellectuelle ne saurait entrer en lutte avec les états forts proprement dits; mais elle peut, dans certains cas, combattre avec succès les éléments faibles de la sensation; à une donnée faible elle oppose des images également faibles, et la volonté mentale donne l'avantage à ces dernières. Le relief binoculaire est une de ces données faibles; il contribue à suggérer la profondeur; mais toute circonstance capable de suggérer l'idée d'une surface plane peut annuler l'effet du relief, surtout si l'esprit se plaît à la suggestion du plan.

Dans une brochure qui n'est pas sans intérêt pour la psychologie de la vision, M. Sarcey attribue à son extrême myopie le fait suivant : à l'âge de trente ans, quand il regardait un tableau, même avec ses lunettes de myope, tout l'espace occupé par la toile lui paraissait plat; il ne parvenait pas à se donner l'illusion de la profondeur; il ne dompta cette résistance de son imagination qu'en regardant les tableaux du Louvre à travers une forte jumelle : entre une robe et les pieds d'un portrait souvent regardé, il aperçut alors pour la pre-

mière fois « de l'espace, de l'air »; il ôtait sa lorgnette : la robe collait sur les jambes; il remettait la lorgnette sur ses yeux, et alors « au bout de quelques secondes d'une attention fixe et violente », il revoyait la robe « se soulever et s'emplir d'air [1] ».

La myopie n'est probablement pour rien dans le phénomène décrit. L'illusion produite par la peinture est, comme l'illusion théâtrale, une chose purement intellectuelle; il y a des personnes nullement myopes qui voient le fard des acteurs, les défauts des décors, et ne peuvent suivre la pièce; il y en a qui, en face d'un tableau, voient le grain de la toile à travers la couleur, et ne peuvent arrêter leur regard et leur esprit sur le sujet que l'artiste a représenté. Qu'est-ce donc qui gênait M. Sarcey? c'était le cadre. Il avoue lui-même qu'il n'avait « jamais regardé un tableau de sa vie ». Il était comme le paysan qui va au théâtre pour la première fois, et auquel la rampe et le reste ôtent toute illusion. La jumelle, en lui cachant le cadre, supprima l'obstacle qui l'empêchait d'imaginer la profondeur et l'atmosphère.

L'explication que nous venons de proposer est, à nos yeux, incontestable; mais elle est peut-être incomplète : on dit qu'un tableau fait mieux illusion, qu'il « reçoit un accroissement de vie, lorsqu'on le considère en restant immobile, avec un seul œil, et à travers un tube obscur », parce qu'alors on supprime le contraste du tableau plan avec les objets réels placés en avant ou autour de lui, lesquels ont du relief et présentent diverses faces selon que, nous déplaçant nous-mêmes, nous les regardons d'un point de vue ou d'un autre [2]. Le fait est exact, et il explique en partie ce que raconte M. Sarcey; car la différence de la vision monoculaire à travers un tube obscur et de la vision binoculaire à travers une jumelle a peu d'importance. Mais il faudrait ajouter qu'en procédant ainsi on annule l'effet du cadre.

Pour un œil exercé, *cadre* signifie *plan*. Et pourtant il n'est pas faux de dire que les personnages d'un tableau doivent toujours être plus petits que nature, ou, tout au plus, grands comme nature, de peur de paraître sortir du cadre et s'avancer vers le spectateur, un cadre devant toujours simuler une fenêtre ou une porte ouverte par laquelle on aperçoit le spectacle figuré sur la toile [3]. Les jugements spontanés de l'esprit fondés sur l'expérience acquise peuvent ainsi

1. *Gare à vos yeux*, 1884, p. 8-9.
2. Helmholtz, conférences sur *L'optique et la peinture*, à la suite de Brücke, *Principes scientifiques des beaux-arts* (Bibliothèque scientifique internationale). 1878, p. 175.
3. Brücke, ouvrage cité, p. 66.

se superposer sans que leur contradiction apparaisse. L'esprit se sait trompé et prend plaisir à être bien trompé; c'est là l'essence même de l'art; l'imitation plait, pourvu qu'elle ne laisse pas percer le bout de l'oreille; dans le cas présent, l'esprit se dit en même temps : *c'est un cadre*, et *c'est une fenêtre ouverte*, sans être gêné par l'incompatibilité des deux affirmations, exactement comme au théâtre le public applaudit les acteurs tout en suivant la pièce, ou comme l'acteur brigue pour lui-même les applaudissements du public tout en simulant de son mieux les passions du personnage qu'il représente, c'est-à-dire affirme et nie simultanément son moi individuel [1].

Citons un dernier fait à l'appui des idées qui précèdent. Le contraste de la vision alternativement binoculaire et monoculaire est beaucoup plus frappant quand on regarde une image à travers un stéréoscope que quand on regarde simplement à l'œil nu les objets naturels; à l'œil nu, il faut de l'attention et une certaine idée préconçue pour constater une différence, tandis que les deux aspects d'une même image vue à travers un stéréoscope diffèrent d'une façon saisissante; la différence s'impose à l'esprit le moins prévenu. A cela il y a deux causes : d'abord tout le relief d'un grand nombre d'objets réels est comme ramassé et condensé dans un petit espace par l'image stéréoscopique; il est par là-même plus saisissant; — ensuite, nous savons d'avance par notre expérience tactile que le visum est une simple image plane collée sur un carton plan; de là notre étonnement en la voyant s'animer par le relief; l'idée préconçue de l'image plane est subitement contredite par l'apparition du relief.

La connaissance de la nature plane de l'image a la même influence que la vue d'un cadre; elle dispose notre esprit à *voir plan*. C'est même là l'association primitive; l'association des deux idées de cadre et de plan est secondaire : si la vue d'un cadre dispose l'esprit à voir plan, c'est que l'idée du cadre est préalablement associée à celle d'une surface intérieure qui, pour le toucher, doit être plane.

Quelques mots encore sur le relief. S'il avait une réelle importance dans nos idées sur la profondeur et la distance, aucun tableau ne ferait illusion, car on ne peut peindre le relief. Un tableau réalise les conditions de la vision monoculaire exactement comme le stéréoscope réalise celles de la vision binoculaire. Tous les peintres ferment un œil pour bien voir, c'est-à-dire pour voir les formes et les signes des distances tels qu'ils veulent les rendre sur la toile; le relief leur est indifférent; ils peignent l'atmosphère au moyen des deux pers-

1. Cf. V. Egger, *La parole intérieure*, ch. III, § 4.



pectives, linéaire et aérienne. Qui, de nos jours, a su mieux rendre que De Nittis l'atmosphère de Londres et de Paris? Quels tableaux ont plus de profondeur que les siens? De Nittis était borgne, et Bastien-Lepage ne l'était pas, lui dont les fonds indisciplinés débordaient souvent sur les premiers plans. La vision binoculaire n'est donc d'aucun avantage aux peintres, et l'on pourrait soutenir sans paradoxe qu'il vaut mieux pour eux n'avoir qu'un œil; un peintre borgne n'est pas gêné par le relief; il n'a pas à s'en occuper, comme ses confrères, pour l'éliminer, il peut peindre les objets tels qu'il les voit.

On peut dire, il est vrai, qu'un certain vague dans les contours n'est pas sans analogie avec le relief, du moins pour les objets rapprochés; les peintures dont le dessin est d'une sécheresse académique reproduisent moins fidèlement que les peintures d'un faire large et généreux l'aspect qu'ont les objets pour la vision binoculaire. Mais entre l'absence de contours rigides et le relief, il n'y a qu'une analogie lointaine; et puis le relief est variable : il change avec le point auquel s'attache notre regard, tandis que tous les éléments d'une peinture, une fois fixés sur la toile, sont immuables.

Je tiens à bien préciser ma pensée : je soutiens que l'effet spécial produit par la vision binoculaire est faible, beaucoup plus faible qu'on ne le croit généralement; je ne prétends pas qu'il soit nul; il serait même absurde de le prétendre : si l'on regarde successivement avec les deux yeux, puis avec un seul œil, en restant immobile, des objets peu éloignés, on constate que le visum n'est plus tout à fait le même, et, si l'on se demande alors où est la profondeur, on constate qu'elle est tout entière dans nos idées, qu'elle a disparu du visum; avec la vision binoculaire la profondeur était presque entièrement dans nos idées, mais quelque chose du visum s'accordait avec notre idée de la profondeur et la confirmait; ce quelque chose a disparu : c'est le relief. Son rôle est secondaire et accessoire; l'être monoculaire, le cyclope, le borgne, se passe aisément du relief, grâce au mouvement de l'œil, au mouvement du corps et au toucher; mais s'il avait le relief, il aurait une raison de plus de croire à la profondeur et d'affirmer des distances; le relief est inutile, ou peu s'en faut, à l'esprit; mais enfin le relief existe.

IV. — L'intérêt que présente le relief pour le psychologue vient de ce qu'il est le seul élément visuel et donné de l'idée que nous avons de la profondeur, laquelle idée est éminemment complexe et factice; les deux perspectives, linéaire et aérienne, ne signifient la profondeur que si l'esprit les traduit ainsi; quand donc le relief est supprimé, la

profondeur *visuelle* proprement dite n'est plus. Mais ici, il faut bien nous entendre.

On dit généralement que, si les visa paraissent sans profondeur, ils paraissent situés au niveau de notre œil, c'est-à-dire à une distance *nulle* de notre œil; on s'appuie pour parler ainsi sur les observations d'aveugles-nés faites par Cheselden, Ware, Home, etc. : la plupart des jeunes opérés disaient des visa qu'ils « touchaient leurs yeux »; un d'eux même « marchait avec précaution, tenant les mains élevées devant ses yeux, pour empêcher les objets de les toucher et de les blesser [1] ».

La position attribuée aux visa par les aveugles opérés n'est autre chose qu'une inférence résultant tout naturellement d'associations d'idées inévitables [2]. Avant l'éclatante apparition qui suit immédiatement l'opération, ils sont tout préparés à rapporter aux yeux le nouvel ordre de sensations; la plupart ont déjà une connaissance vague de la lumière et savent que la clôture des paupières éteint cette sensation; tous connaissent leur infirmité et savent à l'avance dans quelle région tangible du corps le chirurgien doit les opérer; au moment de l'opération, toutes les sensations que la main du chirurgien leur fait éprouver sont des sensations localisées; j'ajoute avec M. Taine, que « d'ordinaire, aussitôt après l'opération, le jour trop vif les oblige à fermer les paupières ». Les visa sont donc rattachés aux yeux tactiles, et particulièrement aux paupières, comme à leur condition nécessaire. Le mouvement des paupières qui les fait disparaître et reparaître semble un élément intégrant de la sensation nouvelle; quelle que soit l'importance, l'intérêt, l'éclat de celle-ci, elle est pour l'opéré l'épiphénomène de l'œil tactile, ou, plus spécialement, le suppléant de la sensation tactile particulière qui est donnée par les paupières closes. Nous ne faisons aucune attention aux sensations palpébrales, parce que nous y sommes habitués et qu'elles ne nous apprennent rien; mais il est naturel que le nouvel opéré y fasse la plus grande attention et s'intéresse à leur alternance avec les visa. La localisation préalable de l'œil et des paupières doit entraîner par association celle des visa, comme la localisation d'une sonnette ou d'un grelot entraîne celle de son propre à ces corps, bien que le son soit un phénomène sans localité propre. En vertu de l'association par contiguïté, les visa viennent rejoindre dans l'esprit la classe

1. Taine, *De l'intelligence*, 2e édit., t. II, p. 155 et suiv.; — Janet, *La perception visuelle de la distance*, article de la *Revue philosophique*, janvier 1879, p. 4 et 10.

2. Je reprends et je complète ici l'explication brièvement donnée par M. Taine (ouvr. cité, p. 156), dont je cite quelques passages.

de tacta depuis longtemps formée qui correspond au mot *œil.* Et comme toutes les sensations tactiles sont localisées en un point de la surface du corps, la sensation nouvelle est, par analogie, située en un point de cette surface, celui qui est déterminé par les associations précédemment décrites : « on applique au cas nouveau l'expérience ancienne; la sensation nouvelle est située selon les habitudes du toucher » (Taine). Avons-nous de meilleures raisons pour rapporter les saveurs à la surface interne de la bouche, les odeurs à l'intérieur de nos narines? L'inférence par laquelle se font ces deux dernières localisations est exactement celle qui conduit les aveugles opérés à croire que les visa touchent leurs yeux.

Mais la sensation nouvelle, en ce qu'elle avait de propre et de nouveau, n'était pas *donnée au niveau des yeux*, pas plus qu'elle n'était donnée tactile. Aucun aveugle n'a pu le dire ni le croire. Ils ont mélangé la donnée nouvelle avec ses associées comme fait en toute occasion l'esprit humain vulgaire; le psychologue seul sait analyser les données complexes de la sensation. Aucun texte ne prouve et ne saurait prouver cette chose invraisemblable, que les visa *comme tels* auraient été subitement donnés aux opérés en une certaine position de profondeur ou de distance par rapport à leurs visages; je dis *en une certaine position*, car une distance *nulle* est encore une position déterminée.

Les observations faites sur les aveugles nés sont donc sans valeur dans la question qui nous occupe; le témoignage des nouveaux opérés n'est intéressant que par la curieuse illusion qu'il nous révèle; les aveugles opérés se trompent; une certaine association s'impose à eux qui les égare. Essayons d'une autre méthode, la méthode de l'observation personnelle, à laquelle il faut toujours revenir dans les questions psychologiques, car elle est incontestablement la plus favorable à l'analyse.

Lorsque je regarde avec un seul œil à quelques mètres de moi une personne ou un objet, je constate que le visum est plat; il a perdu la troisième dimension; ou je le vois ainsi spontanément, ou je le suppose tel et il ne me contredit pas; mais je le crois toujours à une certaine distance de moi; je crois à un vide qui me sépare de lui, vide approximativement mesuré par le sol ou le plancher, par les murs, par des tables ou par des chaises, en un mot par les objets vus d'une manière indistincte qui sont situés à la périphérie du champ visuel autour de l'objet regardé; mon idée de la profondeur s'arrête à l'objet regardé, mais elle va jusqu'à lui. Si le champ visuel est entièrement occupé par un seul visum, la vision monoculaire sera débarrassée de ces visa accessoires qui, vus habituellement en raccourci,

portent avec eux l'idée de la profondeur, et le visum unique pourra être pur de toute idée de ce genre. Cette circonstance est réalisée dans l'observation suivante :

Assis dans un fauteuil, je lis un journal, à la lumière d'une lampe. Un œil me pique; il me paraît fatigué; je le ferme. Je suis absolument immobile. A quelle distance me paraît être le journal que je tiens à la main? A aucune. Est-ce à dire qu'il me paraît à une distance nulle et collé contre ma figure? Non; car une distance nulle, c'est une distance déterminée, ce n'est pas *aucune* distance. Si je n'ai pas la notion de la distance, je n'ai pas la notion d'une distance nulle; en réalité le journal me paraît à une distance *indéterminée*; je ne vois pas où il est, et, comme je ne vois que lui et ne bouge pas, je ne *sais* pas s'il est loin ou près de mes yeux; je puis le supposer à la distance que je voudrai; le visum ne me contredira pas.

On dit encore que les objets vus par vision monoculaire paraissent *plans*. Ils paraissent plans en effet quand la vision n'est pas pure de toute idée de profondeur; l'objet vu à travers un espace vide paraît alors collé sur le mur du fond, et d'ailleurs nous imaginons facilement le plan et ses déterminations empiriques, mur, tableau, ombre, quand nous avons l'idée de la non-profondeur. Mais si nous supposons l'idée de la profondeur totalement absente de l'entendement, quelle distinction pourrons-nous faire entre le plan et une surface courbe? Toute surface courbe utilise la profondeur pour prendre sa forme caractéristique; le plan se distingue des surfaces courbes en ce que seul il n'utilise pas pour se former la profondeur qui l'entoure; il implique dans sa définition la négation de la profondeur, tandis que les surfaces courbes impliquent chacune une certaine détermination positive de la profondeur. En l'absence de la profondeur, toutes les surfaces courbes se confondent, et la surface courbe en général ne se distingue pas du plan. La surface propre des visa est donc la surface *indéterminée* et non pas la surface plane.

En résumé, la nature de la surface vue, comme la distance qui nous en sépare, ne saurait être déterminée que par l'idée de la profondeur; le visum de la vision monoculaire et pure est une surface indéterminée située à une distance indéterminée, c'est-à-dire une surface pure, indépendante de toute profondeur [1].

V. EGGER.

1. Je pense répondre ainsi aux difficultés si ingénieusement opposées par M. Janet (article déjà cité, p. 12-14) à la théorie vulgaire de l'espace visuel, telle qu'on l'expose d'ordinaire. — Helmholtz dit à plusieurs reprises que la surface du champ visuel est une surface indéterminée (*Optique physiologique*, trad. franç., p. 685, 711, 790).

# LA GRAPHOLOGIE

L'attention des médecins et des philosophes a été vivement attirée en ces derniers temps, vers des phénomènes, étranges en apparence, négligés jusqu'alors par l'observation ou passés inaperçus, et qu'on tend à considérer comme des manifestations inconscientes de la personnalité. De ces phénomènes, les uns ont été provoqués et étudiés de très près chez des individus mis artificiellement dans certains états de déséquilibration cérébrale, chez les hypnotisés; les autres ont été observés chez des personnes prises à l'état de veille, saines de corps et d'esprit.

De ce dernier ordre sont les faits curieux auxquels nous a initiés M. Cumberland, et qu'on n'a certainement pas oubliés. On sait aussi que M. Cumberland a eu de nombreux imitateurs, surtout dès qu'il fut acquis qu'il ne s'agissait point, dans ses expériences, de suggestion mentale, mais seulement de suggestion motrice, c'est-à-dire de mouvements inconscients de la main du sujet, mouvements à peine perceptibles, mais suffisants cependant pour guider l'expérimentateur au tact assez délicat pour recevoir ces impressions subtiles.

Cependant, c'est encore un terrain presque inexploré que cette étude psycho-physiologique des manifestations inconscientes de l'activité cérébrale. On n'a fait que soulever un coin du voile qui couvre l'idéation inconsciente, on en soupçonne seulement l'étendue; et si on a pu rendre sensibles les mouvements spontanés dont la main est agitée sous l'influence d'un travail cérébral déterminé, quelle riche moisson de faits de même ordre ne pourrait-on pas espérer de l'observation attentive et méthodique du jeu inconscient des muscles de la face, et de son influence sur la formation et le caractère des traits définitifs du visage, de l'étude de la physionomie, en un mot.

Mais s'il est incontestable, et chacun en tire instinctivement parti à l'occasion, que les caractères de la personnalité se dessinent sur le visage, il est d'autres mouvements, tout aussi caractéristiques de l'individu, et qui seraient aussi intéressants à étudier : ce sont ceux



du geste. Tout le monde, d'ailleurs, est d'accord sur la valeur de l'allure, en général, quand, par exemple, il s'agit de reconnaître une personne dont on ne distingue pas les traits; et il n'y a nul doute que la plupart des caractères particuliers d'un individu ne viennent se peindre dans le nombre, l'ampleur, la vivacité de ses mouvements.

La façon de parler serait également à étudier dans ce même but d'analyse psychologique, car s'il est vrai de dire qu'il y a autant de manières de penser et de sentir qu'il y a d'individus, il faut reconnaître que ceux-ci diffèrent tout autant par la parole, considérée dans ses multiples éléments, que par la physionomie, les gestes, les sentiments ou les idées.

Au fond de ces études, différentes en apparence, on trouve que la matière de l'observation est en somme toujours la même : *c'est l'activité musculaire*, sous ses formes ondoyantes et diverses. Qu'il s'agisse du jeu de la physionomie, de la manière de parler, comme de celle de jeter ses bras ou ses jambes, ce sont toujours des muscles en action, toujours des mouvements, en partie volontaires et conscients, en partie involontaires et inconscients. Pris dans son acception la plus générale, le mot geste doit comprendre cet ensemble des fonctions musculaires variées d'où résultent le son de la voix, la manière de parler, l'expression de la physionomie, la mimique des bras et l'allure de la marche; et dans l'étude approfondie de ces manifestations spéciales de l'activité cérébrale, on trouverait peut-être les éléments d'une connaissance complète de la personnalité.

Or, il est un appareil moteur qui se trouve en relation encore plus intime que les autres, en quelque sorte, avec la fonction cérébrale idéo-motrice, et dont le jeu doit être, en conséquence, un reflet très fidèle des divers modes de cette activité : c'est celui qui préside à l'action d'écrire.

Si on admet que l'individu se révèle et se trahit, à l'occasion, par la contraction imperceptible d'un muscle du visage, par un mouvement d'épaule involontaire, par le son de la voix qui s'altère, par la démarche qui s'embarrasse, peut-on nier que les mouvements de la main qui écrit ne reçoivent une influence de même nature et au moins aussi directe, des idées et des passions qui agitent le scripteur? Et ce qui ajoute ici de l'intérêt en même temps que de la précision à l'étude de ces rapports, c'est que les caractères graphiques sont les signes permanents des mouvements dont nous parlons; la photographie instantanée ne pourrait mieux les fixer, tandis que les autres mouvements du geste sont fugaces, difficiles à saisir au passage et à fixer dans la mémoire. Aussi leur étude ne pourrait-elle aller sans

le secours de quelque appareil enregistreur très sensible, et il se trouve que, dans l'acte d'écrire, le papier sur lequel la plume se promène est précisément cet appareil enregistreur.

Il semble donc qu'on puisse accorder, dès maintenant, qu'il n'y a aucune prétention étrange à vouloir déchiffrer dans une écriture quelques-uns au moins des traits caractérisques de la personnalité de son auteur; et la graphologie ne se présente plus que comme l'étude d'une série des manifestations inconscientes de la personnalité en général, soit l'étude des signes qui la rendent sensible par le mécanisme de l'écriture.

Cependant, la graphologie a fait sourire les gens graves, ceux-là même qui d'ailleurs ne feraient aucune difficulté à concéder qu'il y a autant d'écritures différentes que d'individus, malgré le petit nombre des modèles étudiés; que l'écriture se modifie et se transforme avec l'âge, selon l'état de santé; qu'elle a une physionomie, qu'elle est belle ou laide, indépendamment de ses qualités calligraphiques; qu'en somme, elle plaît ou déplaît, et que souvent, d'instinct, on y cherche vaguement un portrait moral de ceux dont elle émane.

Ce qui a été ainsi dès longtemps pressenti par cette sorte de divination qui toujours précède l'acquisition des connaissances exactes, peut être aujourd'hui l'objet d'une étude, toute d'observation, dont les résultats n'ont, pour prouver leur valeur, qu'à être soumis au contrôle de l'expérience, et qui a son fondement dans les faits les plus simples et les moins contestables de la physiologie, à savoir la production d'une activité nerveuse en excès sous l'influence du travail de l'idéation, et son écoulement au dehors par le canal de la contraction musculaire.

On sait que les sentiments expansifs, que le sens intime d'une vitalité exubérante, que la joie, particulièrement, se traduisent au dehors par le besoin de faire des gestes amples, de courir où de sauter, de chanter dans une tonalité élevée, tous mouvements qui laissent échapper la force à plein canal; et on pourrait affirmer, à priori, que les mouvements de la main du scripteur traduiront également, par leurs caractères variables, les divers états d'exaltation ou de dépression dont il sera coutumier.

L'observation a confirmé cette prévision, et, en ce sens, la graphologie se présente comme une des études les plus attachantes et les plus fructueuses parmi celles qui constituent le vaste domaine de la psychologie physiologique.

Pressentie et esquissée par Lavater, l'abbé Flandrin et le Père Martin, elle est due presque tout entière à l'observation attentive et

sagace de l'abbé Michon, mort il y a quelques années, et à qui on doit encore un certain nombre d'œuvres marquées au coin d'une philosophie originale, et qui eurent leur moment de célébrité.

Malheureusement, il faut l'avouer, M. Michon, comme d'ailleurs ses devanciers et ses continuateurs, manquait un peu de psychologie, et beaucoup de physiologie : l'œuvre a donc été gâtée par son cadre, et il n'en fallait pas plus pour provoquer et autoriser le sentiment de misonéisme qui accueille tout ce qui sort des choses admises.

La graphologie a donc besoin d'être présentée aux philosophes et aux médecins : elle mérite, pensons-nous, qu'on lui fasse l'honneur de quelque attention, et, en retour, elle gagnerait beaucoup à être reprise et continuée par des physiologistes et des psychologues.

Notre seul but est de provoquer cette attention, et pour y atteindre, nous pensons ne pouvoir mieux faire, après les considérations générales qui précèdent, que chercher à établir, par des exemples typiques, que les signes dont la connaissance et l'interprétation constituent la graphologie, sont bien la traduction graphique des mouvements inconscients qui, dans le geste, manifestent extérieurement la personnalité et la caractérisent.

Mais avant d'aborder cette démonstration, et pour la faciliter, nous insisterons encore sur quelques particularités de la nature des gestes qui accompagnent le discours parlé. Les observations qui vont suivre n'ont rien de nouveau, d'ailleurs, et nous ne les rappellerons que pour légitimer nos conclusions.

## II

Il n'est personne qui n'ait été frappé par la profonde individualité avec laquelle certains orateurs occupent la tribune. L'un est reconnaissable à la sobriété du geste, qui est lent, rare, limité dans l'espace; l'autre, au contraire, a des mouvements vifs, incessants, d'une ampleur exubérante. Chez celui-ci, les bras se meuvent comme par la détente brusque d'un ressort, et les gestes, qui semblent affectionner la ligne droite, ont quelque chose de carré, d'anguleux, tandis que chez celui-là, les mouvements sont doux, onctueux, se dessinent suivant des courbes gracieuses, et font songer à des caresses.

Ces particularités, si sensibles chez l'orateur dont la mimique, comme celle du comédien, est exagérée pour l'optique de la scène, se retrouvent, en somme, chez chacun de nous, et lui constituent une bonne part de sa personnalité apparente. Le jeu de la physio-

nomie, les mouvements des membres, au même titre et pour les mêmes raisons que l'intonation, sont autant d'éléments intimement liés dans l'expression parlée des idées et surtout des sentiments. Ce sont pour les mots des auxiliaires qui suppléent à ce qu'ils ont d'insuffisant pour le rendu de l'idée, en même temps qu'ils constituent à l'émotion un langage qui lui est propre.

Quand, au lieu d'une personne qui parle, il s'agit d'une personne qui écrit, ce même besoin de traduire au dehors l'état intime, cette même nécessité d'un écoulement du trop-plein de l'activité nerveuse disponible se font encore sentir, et la mimique, concentrée en quelque sorte dans les mouvements limités du poignet et des doigts, se trouve transformée. On verra que ces mouvements, dont les qualités sont variables à l'infini, témoignent, par la richesse des traits qui en dérivent, des inépuisables ressources que possède l'organisme pour manifester son activité.

Le portrait qui en résulte a, d'ailleurs, quand il s'agit de l'écriture, deux qualités importantes : il est fixe, et il est sincère. En effet, l'homme qui parle est rarement exempt d'une certaine pose; chez l'avocat, on le sait, il y a même une simulation complète, dont le jeu étudié a précisément pour objectif d'en imposer aux auditeurs, et de faire naître chez eux, par le procédé de la contagion de l'exemple, des sentiments qui sont le but même de la plaidoirie. Au contraire, quand on tient une plume et qu'on se sait seul, c'est bien le fonds même de l'individu qui se dessine sur le papier, avec toutes les nuances caractéristiques de son intelligence, de sa sensibilité, de sa volonté, de son caractère.

Car, de même qu'on observe, chez celui qui parle, toute une série de mouvements qui reviennent toujours les mêmes, quelles que soient l'idée et la passion qui animent l'orateur, et qui forment le fonds sur lequel vient broder et faire ses variations la mimique des situations pathétiques exceptionnelles, ainsi, chez tout scripteur, il se rencontre un ensemble de mouvements de la plume qui lui sont propres, qui constituent la personnalité de son écriture, et qui sont intimement liés à la manière d'être de son activité nerveuse. Les états passagers, sans cesse variables, qui agitent la surface du caractère sans en troubler le fond, pourront légèrement modifier les traits graphiques habituels, mais ceux-ci resteront toujours avec leur type caractéristique, avec leur note dominante.

Nous sommes donc amené à rechercher, d'une part, quelle est la nature des principaux mouvements qui constituent la mimique du discours, et parallèlement, de quelles particularités individuelles ils sont les signes; et d'autre part, ce que deviennent ces mouvements,

quand ils sont réduits dans la zône et à l'échelle des mouvements de la plume. Après ce travail, prendre quelques signes donnés comme caractéristiques de certaines manières d'être, et établir qu'ils dérivent bien des gestes qui traduisent ces manières d'être, et la preuve de la graphologie sera faite.

Il est presque inutile de faire remarquer que ce n'est pas suivant ce procédé que la graphologie a été édifiée : nous faisons en ce moment une synthèse, et les sciences d'observation procèdent par l'analyse; mais pour l'exposition rapide que nous avons en vue, nous pensons qu'il est préférable de prendre la question par en haut, et de la développer suivant la forme d'un syllogisme.

## III

Dans les mouvements de la mimique, on peut dissocier un certain nombre de qualités fondamentales, d'éléments essentiels, qui se combinent diversement pour donner une résultante : cette résultante imprime à chaque mouvement sa physionomie particulière. Il y a avantage, pour ce qui suivra, à grouper dans un tableau ces divers éléments, et la nature de mouvements qui en résulte.

| *Selon :* | *Les mouvements sont :* |
|---|---|
| L'énergie.... | Indécis, mous, accentués, violents. |
| La vitesse.... | Lents, vifs, brusques, accélérés, retardés. |
| La direction.. | Ascendants, centrifuges, descendants, centripètes. |
| La forme.... | Arrondis, gracieux, anguleux, vulgaires. |
| La fréquence. | Nombreux, rares, pondérés. |
| L'étendue.... | Amples, courts. |
| La continuité. | Liés, dissociés. |

Ce sont là les ressources, infinies par la variété des combinaisons et des nuances, dont dispose la personnalité consciente ou inconsciente pour se manifester au dehors par l'intermédiaire du geste; et par personnalité, il faut entendre l'individu moral tout entier, pris sous toutes ses faces, considéré dans toutes ses facultés et toutes ses aptitudes.

Or, les caractéristiques individuelles se ramènent, en somme, à des formes de la volonté, de l'intelligence, de la sensibilité et du tempérament, si on veut bien toutefois, dans ce dernier terme, comprendre toute une série de manières d'être qui, indépendamment des trois facultés maîtresses, et plus qu'elles peut-être, dessinent le caractère et formulent la personnalité. Ces manières d'être dans leurs formes contradictoires, constituent :

| | |
|---|---|
| L'altruisme | ou l'égoïsme. |
| La générosité | ou l'avarice. |
| La franchise | ou la dissimulation. |
| L'expansion | ou la concentration. |
| L'imagination | ou son absence. |
| La gaieté | ou la tristesse. |
| La douceur | ou la rudesse. |
| La grâce | ou la vulgarité. |
| Le sens esthétique | ou son absence. |
| La simplicité | ou l'orgueil. |

Ceci posé, il est d'observation courante, qu'il s'agisse de gestes spontanés, inconscients, ou d'une mimique savamment étudiée, que l'énergie de la volonté se traduit par des gestes pesants, fortement accentués; qu'une exposition claire et limpide ne va pas sans des gestes pondérés et nettement dessinés; que les gens sensibles prennent, comme on dit, des airs penchés; que l'égoïste semble toujours se désigner et ramener tout vers soi par les mouvements centripètes qui lui sont habituels; que l'homme franc a le geste ouvert et net; que le dissimulateur a le geste fuyant, comme le regard, et que ses mouvements, comme ses phrases, semblent n'être jamais terminés; que l'exalté se reconnaît de loin à l'amplitude de ses mouvements; que l'homme gai et bien portant a des gestes vifs et portés vers le haut, tandis que la tristesse incline la tête et laisse tomber les bras; que l'homme doux évite les mouvements anguleux, toujours carrés ou pointus chez l'homme rude et de commerce désagréable; que la grâce arrondit les mouvements et décrit des cercles; que l'homme simple se remarque à la sobriété et à l'égalité de son allure, etc., etc. En entrant dans le détail, l'énumération serait longue, et nous laisserons à chacun le soin de se rappeler ses propres observations et de compléter le tableau.

Ce qui reste à voir, c'est comment l'activité nerveuse qui engendre ces mouvements, quand elle sera endiguée dans un canal spécial et contrainte à s'écouler par la main qui tient la plume, à la faveur, en quelque sorte, des mouvements nécessaires au tracé des lettres; c'est comment cette activité va modifier les traits graphiques, et s'enregistrer sur le papier jusque dans ses modalités les plus délicates.

D'une manière générale, on conçoit que l'énergie du mouvement donne naissance à des traits épais, nets, tandis que sa mollesse n'arrivera qu'à tracer des lignes indécises et grêles; que ces traits, selon le mode de dégagement de cette énergie, soient d'égale épaisseur sur toute leur étendue, ou bien effilés ou renflés en massue soit

au début, soit à la fin. Des mouvements rapides devront laisser des lettres inachevées, et jeter des traits au delà de la place qui leur est assignée. Selon la direction, les lignes seront ascendantes ou descendantes, droites ou tortueuses; les traits seront carrément terminés, ou bien ramenés en sens inverse en forme de crochet, d'hameçon ou de boucle. La forme du mouvement fera des courbes gracieuses, harmoniques, ou des dessins vulgaires et déplaisants; sa fréquence compliquera l'écriture et la surchargera de traits inutiles; son amplitude allongera les jambages sans mesure, mouvementera les lettres au-dessus et au-dessous des lignes; sa continuité fera que chaque lettre sera reliée à sa voisine, etc., etc.

Telle sera donc, en général, l'influence des caractères de la personnalité sur les signes graphiques, par le mécanisme des mouvements qui les traduisent inconsciemment. Mais toutes les lettres, et dans chaque lettre toutes les parties ne se prêtant pas également et indifféremment à chacun de ces mouvements, il devait arriver que chaque trait susceptible d'accentuation ou d'amplification dans un sens ou dans un autre subît cette modification précisément dans le sens compatible avec la nature du mouvement dont le scripteur éprouve le besoin.

C'est ainsi que certains signes caractéristiques se sont fixés à des lettres déterminées, ou à des parties de lettres, ou même à des séries de lettres plus ou moins nombreuses. Les exemples que nous allons en donner nous conduiront de toutes ces considérations générales à la graphologie pratique, telle que l'on faite ses inventeurs.

La volonté, a-t-il été dit, se traduit par l'énergie du mouvement, qui, subie et transmise par la main du scripteur, a pour effet d'accuser l'épaisseur des traits : une écriture généralement appuyée doit donc être le signe d'une volonté forte. Mais il est un trait qui reflète d'une façon particulière toutes les variations de cette énergie motrice, et qui paraît doué d'une aptitude spéciale à les subir et à les amplifier : c'est celui qui barre transversalement le T, signe surajouté, en quelque sorte, à l'écriture, et qui, par cela même, semble exiger de la part du scripteur un effort de volonté spécial. Quoi qu'il en soit, c'est très légitimement, comme l'observation en fait foi, que les graphologues ont établi que les gens mous, sans volonté, ne barrent pas leurs T; que les volontés féminines, sans consistance, les barrent d'un trait grêle, sorte de fil à peine visible; que ceux dont la volonté éclate vivement, mais est prompte à s'épuiser, font des barres en forme de stylet, épaisses au début et terminées en pointe; que les indécis ne conduisent pas leurs barres au delà du trait vertical; tandis que les opiniâtres, dont la volonté *crescit eundo*, font des

barres en massue, terminées par un renflement. Les autoritaires, les despotes jettent leur barre au-dessus de l'extrémité du trait vertical du T.

Les observations auxquelles donnent occasion les barres du T sont nombreuses et intéressantes : nous ne les rapportons pas toutes, mais on peut voir, par ce premier exemple, comment nous essayons de faire la preuve de la graphologie : tandis que celle-ci a procédé par la recherche de la caractéristique de l'écriture des gens dont la volonté est molle, hésitante ou énergique, opiniâtre, impétueuse, etc., et a cru trouver qu'elle se rencontrait dans la barre du T, nous venons, au contraire, de tenter d'établir pourquoi la forme de la volonté devait, en effet, se traduire par un signe de cette nature.

Appliquons la même méthode à d'autres exemples. Chez les gens pleins de santé et d'entrain, le travail est un excitant qui anime l'activité plutôt qu'un effort qui la déprime, et les gestes affectionnent une direction ascendante qui se traduit, dans l'écriture, par des lignes qui montent. Les personnes tristes et déprimées, par contre, laissent tomber les lignes comme elles penchent la tête. Dans certains cas, il y a lutte et réaction, et on voit que les lignes, qui commençaient à descendre, se relèvent à la droite du papier.

Ceux dont la sensibilité est difficile à émouvoir, et dont les gestes sont volontiers verticaux, comme s'il s'agissait toujours de trancher quelque chose, ont aussi une écriture à jambages redressés, tandis que les sensitives, et le plus grand nombre des femmes sont des sensitives, inclinent à l'excès leur écriture, par la même raison qui fait chez elles le geste plus volontiers latéral que vertical.

L'égoïste, dont les mouvements sont à direction générale centripète, qui ramène tout à soi et vers soi, achève ses traits terminaux en les faisant revenir sur eux-mêmes, en forme de crochet. La lettre M majuscule, par laquelle commence toute correspondance épistolaire, est surtout caractéristique sous ce rapport, et les graphologues insistent beaucoup sur le hideux crochet de l'égoïsme.

Le tenace, qui abandonne difficilement le terrain, semble également avoir de la peine à détacher sa plume du papier, et ne termine jamais ses traits sans un petit retour de la main en arrière qui s'enregistre sous la forme d'une sorte d'hameçon caractéristique.

L'obstiné, accentuant ce geste, fait un retour complet au point de départ toutes les fois qu'il en trouve l'occasion, et boucle ses F et ses T au lieu de les barrer.

Les personnes qui possèdent l'élégance naturelle, la grâce, dont les mouvements n'ont rien d'anguleux ni de heurté, réussissent tou-

jours à donner à leurs lettres majuscules et aux traits courbes des minuscules des contours gracieux, harmoniques, très voisins des courbes géométriques parfaites. Les gens grossiers et vulgaires ne parviennent jamais qu'à dessiner des formes aussi déplaisantes que leurs allures.

Pour une raison semblable, la bonté arrondit toutes les lettres à leur base, tandis que la rudesse leur met des angles à tous les coins. C'est le signe du manque de sociabilité, particulier aux gens dont on dit qu'ils ne sont pas bons à prendre avec des pincettes.

Les artistes, et il faut entendre ceux qui ont vraiment le sens du beau très développé, font d'instinct leurs majuscules conformes aux modèles typographiques, qui, par l'association remarquablement simple des lignes droites et courbes, réalisent, en effet, des dessins fort harmoniques.

Une imagination vive et exaltée s'accompagne de mouvements étendus, et se traduit sur le papier par l'exagération en longueur des jambages descendants ou ascendants, et aussi par le mouvement au-dessus de la ligne de traits qui ne doivent pas en dépasser le niveau. L'S, dont l'angle supérieur se prolonge à la façon du trait vertical du T est caractéristique des exaltés.

Ceux qui ont le don naturel de bien enchaîner leurs idées, dont l'esprit est enclin aux déductions, et dont on dit qu'ils sont logiques, lient leurs mouvements, et aussi leurs lettres. Des mots voisins peuvent même être réunis par un trait plus ou moins allongé, quand cette forme de l'esprit est très accentuée. C'est l'écriture des déductifs, des logiciens, des mathématiciens.

Inversement, les intuitifs, les poètes, les inventeurs, les esprits prime-sautiers composent leurs mots de lettres désunies. Les autographes de nos grands poètes, Musset, Victor Hugo, entre autres, que tout le monde a entre les mains, confirment absolument cette règle. Thiers, dont l'écriture présente autant de lettres liées que de lettres désunies, était un équilibré.

Cette observation, soit dit en passant, autorise à penser que les intuitifs, procédant par mouvements isolés, subissent les idées plutôt qu'ils ne les amènent par un naturel enchaînement; et leurs gestes, sans doute difficiles à analyser, mais sur lesquels la graphologie nous renseigne, sont certainement d'une forme particulière et caractéristique.

Comme l'intelligence se révèle, dans le discours, par des phrases claires que soutiennent des gestes sobres et précis, de même l'écriture de l'individu bien doué sous le rapport de cette faculté se caractérise par des lignes, des mots et des lettres entre lesquels circule

librement la lumière, sans aucune surcharge de traits inutiles. Un esprit simple et modeste se reconnaît à l'égalité en hauteur de presque tous les traits; tandis que le charlatan, qui s'annonce au loin par des gestes à grande envergure, enfle aussi ses majuscules à les en faire éclater.

C'est une remarque vulgaire, que les faux bonshommes ont coutume de terminer leurs phrases de manière à être mal entendus, sans doute parce qu'ils trouvent gênant de compléter et de préciser leurs opinions : ils ne terminent pas non plus leurs mots quand ils écrivent, et ceux-ci s'achèvent en des traits ondulés indéchiffrables. Les gens francs et ouverts finissent, au contraire, leurs mots par des lettres plutôt grossissantes, en vertu du caractère général de leur geste, qui tient à s'affirmer.

Ceux dont on dit, au figuré, qu'ils mettent les points sur les I, ne manquent point à les mettre dans leur écriture, cela va de soi, et n'omettent aucun détail graphique.

Nous ne pouvons pas terminer sans dire un mot des paraphes, qui constituent assurément le côté le plus intéressant de l'écriture. Pour la même raison qui fait qu'on se laisse aller volontiers à parler de ses qualités, et même parfois de ses menus défauts, il semble qu'aussitôt après qu'on vient d'écrire comment on se nomme, on éprouve le besoin de dire comment on est; peut-être aussi cède-t-on à cette conviction instinctive que, si le nom peut être imité, personne ne sera capable de simuler le paraphe; et il semble qu'on sente vaguement, en le faisant, qu'il représente la personnalité même, et en est une caractéristique difficilement imitable. Le plus curieux est que cela est vrai dans une certaine mesure.

Notre intention n'est pas d'énumérer toutes les façons de signer, depuis celle sans paraphe des gens simples et distingués qui n'éprouvent à aucun degré le besoin de dire comment ils sont, jusqu'au paraphe entortillé et compliqué à dessein des esprits tortueux et des gens trop habiles. Il en est un seulement sur lequel nous nous arrêterons, parce qu'il est bien représentatif du mouvement et du sentiment dont il émane : c'est celui qui consiste, soit en un trait qui ramène la plume de droite à gauche et plus ou moins de haut en bas, soit en un mouvement en sens inverse qui prolonge le nom vers la droite d'un trait plus ou moins incurvé; soit enfin en une combinaison des deux précédents mouvements, la plume, après être descendue de droite à gauche, remontant vivement vers la droite.

Le trait sinistrogyre et descendant a été donné comme le signe des gens énergiques dans la défense; le trait dextrogyre et ascendant comme celui de l'aptitude à l'attaque. Nous inclinerions fortement,

pour notre part, vers cette interprétation, car le paraphe de droite à gauche correspond bien au mouvement centripète de l'homme qui se défend et pare un coup, tandis que le paraphe de gauche à droite représente plutôt le mouvement centrifuge de celui qui attaque et va frapper. En ce sens, le double trait caractériserait au plus haut degré l'homme de lutte, aussi propre à l'attaque qu'à la défense.

Nous nous en tiendrons à ces quelques exemples, et renvoyons aux livres spéciaux pour plus ample connaissance avec la graphologie, non sans mettre en garde sur ce point, qu'il s'agit d'une étude, nous n'osons dire une science, à peine ébauchée, et dont toutes les acquisitions sont encore loin d'avoir la même valeur. Les signes que nous avons décrits nous ont paru être parmi ceux les moins discutables.

## IV

La graphologie n'a-t-elle d'autre application que la connaissance des aptitudes et des formes du caractère : ce résultat déjà ne serait certes pas négligeable en bien des circonstances, sans parler de l'intérêt d'une autre portée que comporte l'étude de toute une série de manifestations de la personnalité inconsciente. Mais, de plus, il semble que cette étude pourrait être un instrument d'analyse psychologique d'un précieux secours par son extrême délicatesse.

Si on veut bien se rappeler ce qui a été dit plus haut des multiples façons de barrer les T, on reconnaîtra que le graphologue, semblable au psychologue le plus attentif, a été amené à distinguer comme autant de formes différentes de la volonté, l'obstination, la ténacité, l'énergie, l'impétuosité, l'opiniâtreté, la persévérance; toutes variantes qui ne sont pas plus synonymes dans leur définition que dans leur appellation. De même, et en conséquence d'une judicieuse observation, le graphologue se gardera bien de considérer l'entêtement comme une forme de la volonté, ainsi qu'on serait peut-être tenté de le faire : son signe, qui consiste dans une déformation de toutes les lettres dont les courbes inférieures sont remplacées par des angles plus ou moins aigus, témoigne, par son siège et son ubiquité, qu'il s'agit d'une forme vicieuse de l'intelligence.

Des remarques semblables pourraient être faites à propos d'un grand nombre de signes graphiques. Mais c'est surtout pour la dissociation de certains états complexes de la personnalité, et leur résolution en leurs éléments constitutifs, c'est pour l'analyse de certains penchants, de certaines formes du caractère, que la grapho-

logie pourrait être consultée avec profit : car ses observations, venant démontrer que les états dont il s'agit n'ont point un unique signe caractéristique, mais résultent toujours de l'association de deux ou plusieurs états primitifs, élémentaires, réalisent une sorte de dissection fine qui matérialise l'analyse psychologique.

C'est en procédant ainsi qu'on peut voir, et voir de ses yeux, que la susceptibilité est le résultat de la combinaison de l'orgueil et d'une grande sensibilité; que la vanité naît de l'orgueil uni à la vulgarité; que la cruauté a son origine dans la triple association d'une intelligence très médiocre, d'une sensibilité nulle et d'une volonté énergique; que l'emportement est parfaitement compatible avec la douceur, quand elle est unie à une volonté autoritaire et à une imagination vive; que la tendance au vol est le fruit de l'égoïsme et de l'hypocrisie combinés; etc., etc.

La connaissance des résultantes, par la recherche de leurs signes associés, c'est-à-dire de leurs éléments, est un des côtés les plus intéressants de la graphologie, et bien fait pour montrer comment cette étude, née peut-être du désir curieux de dévoiler telle personnalité en particulier, pourrait, maniée par un psychologue attentif et délicat, lui faire découvrir certains éléments constitutifs méconnus de la personnalité en général.

Enfin la pathologie elle-même trouverait dans la graphologie des signes diagnostiques. Pour n'en prendre qu'un exemple, l'observation a montré que dans les maladies du système nerveux central, quand il s'agit seulement d'une lésion des organes de transmission et d'exécution, les traits graphiques ne sont altérés que dans leur netteté : l'écriture est alors plus ou moins tremblée, hésitante, ou surchargée de traits involontaires. Mais quand les centres psychomoteurs sont atteints, quand il s'agit d'une maladie de la corticalité cérébrale elle-même, alors le désordre des idées qui en résulte se traduit par des lettres monstrueuses, dont la nature est précisément en rapport avec la forme morbide de la fonction : ainsi, un paralytique général qui n'en sera qu'à cette première période caractérisée par des idées ambitieuses, période compatible encore avec l'apparence de la raison, sera surpris à intercaler dans ses mots de hautes majuscules, de forme bizarre.

Certains assassins, dont l'écriture présentait cette particularité, et qui d'ailleurs ont été exécutés, n'étaient vraisemblablement que des aliénés méconnus.

Ne serait-il pas oiseux, après ce qui précède, de discuter la question de l'écriture simulée, dessinée de tous points d'après un modèle donné : en dehors de la calligraphie, dont les caractères sont indif-

férents, il est bien évident que l'individu qui écrit sera impuissant à retenir et à contre-carrer, à tous les instants, les impulsions de son activité qui tend à s'échapper par chaque trait suivant sa caractéristique personnelle; et de fait, dans les écritures simulées avec le plus grand soin, et dont l'expertise légale a été faite, cette caractéristique a été retrouvée à chaque pas, dans les lettres mêmes qui avaient été défigurées avec la plus grande habileté. C'est ici qu'il y aurait lieu de dire : « Chassez le naturel, il revient au galop; » et prétendre le contraire reviendrait à dire qu'un individu peut être capable de rester toute une journée sans laisser échapper le moindre geste inconscient.

Bien des questions encore eussent été, sinon à traiter, du moins à énoncer; celles de savoir, entre autres, si l'écriture a un sexe, et ce que deviennent les signes graphiques dans les écritures étrangères : questions qu'il est d'ailleurs aisé de résoudre avec les données précédentes.

Nous nous arrêterons donc ici, ayant d'ailleurs conscience d'en avoir trop dit pour la patience du lecteur. Mais il était indispensable d'insister sur un certain ordre de considérations qui nous ont semblé pouvoir servir de base à l'étude raisonnée de la graphologie, et lui fournir ses principes.

C'est peut-être pour avoir négligé ces questions préliminaires, que les créateurs de cette jeune science ne l'ont vu accueillir qu'avec réserve, pour ne pas dire plus, dans le monde où il lui faudra cependant pénétrer, si elle veut jamais dépasser les limites de l'empirisme préscientifique qu'elle n'a pas encore franchies. Et c'est parce que nous pensons qu'elle mérite grandement d'être revue et étendue par ceux qui s'occupent de psychologie et de physiologie que nous avons tenté l'essai de la leur présenter.

J. HÉRICOURT.

# NOTES ET DISCUSSIONS

## UNE HALLUCINATION A L'ÉTAT NORMAL ET CONSCIENT

Dans le nº de septembre de la *Revue*, figure une note de M. Ch. Richet sur *les rapports de l'hallucination avec l'état mental.* C'est par l'hallucination que, jusqu'à preuve du contraire, M. Richet est porté à expliquer les soi-disant apparitions. Quant à moi, je ne pense pas que la preuve du contraire soit jamais donnée; mais je conçois parfaitement que certains esprits croient fermement aux fantômes et aux revenants. Seulement leur foi, toute naturelle qu'elle est, n'établit rien. Comme le dit très bien M. Richet, tant que les ombres n'impressionneront pas une plaque photographique ou ne remueront pas des objets uniquement matériels, leur apparition peut être mise sur le compte d'une illusion plus ou moins maladive.

Voici, à l'appui de cette opinion, un fait qui m'est personnel, et sur lequel, au moment même, j'ai fait toutes les réflexions précédentes et d'autres encore.

J'ai perdu ma mère en janvier 1870; elle était dans sa quatre-vingt-quatrième année, et je ne l'avais jamais quittée. Quoique dans l'ordre des choses, sa perte m'a été des plus sensibles et je ne pouvais me faire à l'idée que nous étions séparés pour toujours. Fréquemment je la revis dans mes rêves, souvent comme vivante, quelquefois comme morte, mais toujours agissante. Un jour, à mon réveil, je l'aperçus assise à mon chevet, dans l'attitude où la représente une photographie très bien faite que je possède d'elle. Elle me regardait avec des yeux extraordinairement brillants. Elle les avait conservés très vifs jusqu'à son dernier jour, mais cette fois leur éclat était vraiment surnaturel. La bouche semblait prête à me parler. Cette apparition dura quelque temps, peut-être cinq minutes, peut-être davantage encore, et j'avais la pleine conscience que c'était une hallucination. Seulement l'illusion m'était douce et chère, et j'essayai de la prolonger le plus longtemps possible. Quand elle eut disparu ou à peu près, je communiquai mes impressions à ma femme, preuve que j'étais parfaitement éveillé.

Mais ce que ce phénomène, qui en soi doit être assez commun, présente, à mon sens, de particulièrement intéressant, c'est que je fis certaines observations curieuses : par exemple, que l'image ne bougeait nullement et s'éteignait peu à peu tout en conservant sa forme; et puis —

ce qui me parut tout à fait remarquable — qu'elle était d'abord absolument opaque, cachant les objets qui se trouvaient derrière elle, et qu'à mesure qu'elle devenait plus vague, elle devenait aussi plus transparente. J'avais donc tout mon raisonnement et toute ma faculté d'observation. Circonstance à noter, cette apparition fut tellement frappante qu'aujourd'hui encore je sais l'évoquer sans peine.

Nombre de gens doivent avoir éprouvé la même chose. Rien d'étonnant que, parmi eux, il s'en rencontre qui croient avoir eu affaire à des ombres ou à des spectres ayant une existence objective.

Quant à ce que dit M. Richet à la fin de sa note, rien de plus juste, et, j'ajouterais, de plus fréquent. Les paysages agissent fortement sur mon imagination. Si je suis en voyage, au moment de m'endormir ou à mon réveil, je les revois souvent avec tout l'éclat et le relief de la réalité. Les artistes, peintres, poètes ou romanciers, quand ils sont dans le feu de la composition, doivent être sous l'empire d'une hallucination perpétuelle.

J. Delbœuf.

---

## SUR LES SUGGESTIONS A DATE FIXE.

A première vue, ces suggestions présentent quelque chose d'inexplicable. M. Paul Janet a parfaitement exposé ses motifs de doute dans un article qu'il a publié sur ces sortes de phénomènes, et que je n'ai malheureusement pas sous les yeux. Mais il y disait en substance qu'il concevait l'efficacité d'une cause matérielle, comme un écrit, une parole, un geste, mais non celle d'une cause abstraite comme le temps. Qu'un hypnotisé à qui l'on suggère d'écrire son testament, le rédige sur-le-champ ou le lendemain, ou plus tard encore, le fait s'explique assez aisément. Mais qu'on lui ordonne de faire cette même action dans 172 jours à une heure déterminée, et qu'il obéisse ponctuellement, il y a là un effet au premier abord, mystérieux.

En effet, un intervalle de temps, un nombre, après tout, n'est pas quelque chose d'objectif. Qui de nous, dans son état ordinaire, oserait répondre d'exécuter à une date fixée longtemps à l'avance un acte qui n'a aucun rapport naturel avec cette date? Ah! si l'exécution de l'ordre était mise en relation avec un événement futur, tel que l'arrivée d'un ami, le retour d'un anniversaire, etc., il y aurait là un phénomène d'association présentant ceci de particulier que l'association serait inconsciente.

Après tout, cependant, on ne peut assimiler la machine humaine à un réveil qui tombe à la minute pour laquelle on l'a remonté. Les phénomènes de suggestion sont, somme toute, des faits de mémoire, et soumis, comme tels, aux lois de la mémoire, connues ou inconnues. Quand,

à l'état normal, nous accomplissons une injonction à l'heure fixée, l'heure ne nous la rappelle pas en tant qu'expression abstraite du temps. Mais nous établissons de nous-mêmes une association entre la chose à faire, et la production d'un certain phénomène, par exemple, l'apparition de l'aiguille à une place déterminée du cadran. C'est ainsi, entre autres, que l'on s'arrange pour ne pas manquer un train. Si l'accomplissement de l'action est placé à une date éloignée, on trace un signe sur un calendrier, ou bien on a soin tous les jours de se remémorer la date. On procède de cette façon pour payer une traite à l'échéance.

Eh bien, je crois qu'il doit se passer quelque chose d'analogue, à son insu, dans le cerveau de l'hypnotisé. Il faut que, chaque fois qu'il entre dans son état hypnotique — et combien de fois cela peut-il lui arriver sans que nous en sachions rien! — il se remémore la date suggérée. par exemple, dans le cas relaté par M. Beaunis, Mlle A... E... a dû se répéter souvent, dans le for de son inconscience, ou, si on l'aime mieux, de sa seconde conscience : N'oublions pas que le 1er janvier prochain je dois voir le docteur.

Remarquons au surplus que le 1er janvier est un jour mémorable, donnant fortement prise à une association. Plus curieuse serait l'expérience, si l'intervalle de 172 jours était purement abstrait; mais des faits semblables pour des intervalles moindres, il est vrai, montrent qu'elle pourrait réussir. Je crois aussi qu'elle pourrait échouer. Seulement, encore ici, comme en beaucoup de cas analogues, on ne tient d'abord compte que des réussites, vu leur caractère étrange, et l'on néglige les échecs. Ainsi en serait-il si l'on opérait sur des individus à l'état normal : il y aurait de bons et de mauvais sujets. Bien entendu, je donne mon explication pour ce qu'elle vaut. C'est qu'il est si peu satisfaisant de regarder un phénomène comme inexplicable.

J. Delbœuf.

---

## L'IDÉE DU BIEN ET DU JUSTE

Je voudrais présenter quelques observations d'un caractère exclusivement philologique au sujet de l'article de M. Lafargue intitulé : « Recherches sur les origines de l'idée du bien et du juste » qui a paru dans la *Revue* du mois de septembre dernier (p. 253-267). L'auteur de ce travail a cherché dans la linguistique des arguments à l'appui de ses vues, mais il ne semble pas avoir été très heureux dans cette partie de sa tâche. L'hypothèse, en matière d'étymologie, est un instrument dangereux, qui risque de blesser ceux qui le manient. Grâce à Bopp, Pott, Curtius, Bréal et d'autres savants, il n'est plus vrai de dire aujourd'hui, comme le prétendait saint Augustin, que l'explication des mots est aussi vaine que celle des songes; mais

l'étymologie n'est devenue une science qu'en s'appuyant sur les lois de la phonétique, qui ne permettent pas de traiter avec dédain les voyelles, les consonnes, voire les signes d'aspiration et de quantité. M. Lafargue attache sans doute trop peu d'importance à ces modestes éléments du langage; de là quelques assertions auxquelles il m'est difficile de souscrire et que je me propose de contester brièvement.

Page 260, M. Lafargue nous apprend que « la ligne droite faisait naître dans le cœur et le cerveau des pères de famille du village une émotion et une idée nouvelles, que, naturellement, ils confondaient avec le fait matériel qui les produisait, et ils désignèrent du même mot l'idée et la chose, ὀρ-θός, ὀρ-μή, *passion.* » M. Lafargue écrit ὁρμή par un esprit doux; c'est la faute de quelque dictionnaire qui l'aura trompé. Malheureusement on écrit ὀρθός et Ηορμή, et ces deux mots n'ont absolument rien de commun. Les signes d'aspiration ne sont pas, comme on le croit souvent dans nos classes, de petits ornements inventés par des grammairiens malicieux pour tourmenter les jeunes hellénistes. L'esprit rude tient lieu en grec d'une véritable lettre dont il est téméraire de ne se point préoccuper. Suivant M. Lafargue, la racine ὀρ éveille l'idée d' « aller en ligne droite », la racine ὁρ, celle de « borner », et la racine ορ, sans esprit ni rude ni doux, celle de « vigilance. » Voilà une racine bien nue et qui choque toutes les pudeurs de la phonétique. La première forme, ὀρ, aurait donné ὀρ-θός, ὀρ-υή (lisez ὁρ-μή), ὄρνυμι, οὐρός, et d'autres mots; de ὁρ est né ὅρος, ὁρίξω (lisez ὁρίζω); de ορ tout court, ὅρομαι, οὖρος et τιμάορος. Je ne comprends pas pourquoi tous ces mots sont accentués inexactement; c'est sans doute par l'inadvertance de l'imprimeur. Quoi qu'il en soit, ὁρ-μή n'est point parent de ὅρος, mais dérive d'une racine *sar*, signifiant « courir, couler », comme ἕρπων rapproché de *serpens*, sanscrit *sarpás*, prouve que l'aspiration initiale du grec tient souvent la place d'un *s*. Kuhn a montré que Saramejás, fils de Saráma, est identique à Ἑρμείας, l'Hermès des Grecs. Quant à ὅρος, ὅριος, ὁρίξω, ils avaient primitivement l'esprit doux (ionien οὖρος); ce sont les Attiques qui ont aspiré la première syllabe de ὅρος, *borne*, pour le distinguer de ὄρος, *montagne*, qui est à l'origine le même mot (Curtius, *Grundzüge*, 5ᵉ éd., p. 690). Ὄρος et ses dérivés se rattachent à une racine *var*, signifiant « élever » que l'on retrouve dans le verbe αἴρω pour ἀ-Fει-ρω. Ὀρθός correspond au sanscrit *urdhvas* et paraît venir de la même racine par l'épenthèse de θ = *dh*. Le sens primitif d'ὀρθός n'est pas *rectus*, mais *erectus*, comme on le voit dans le nom d'*Orthannès*, l'Hermès ithyphallique d'Imbros, une très ancienne divinité pélasgique dont le culte existait aussi à Athènes.

Pour τιμά-ορ-ος, ce mot ne signifie pas primitivement, comme le croit M. Lafargue, « celui qui punit, qui venge » mais « le gardien de l'honneur », *Ehrenwächter*, comme traduit Curtius, témoin πυλωρός = πυλα-ωρ-ός, qui signifie « portier, gardien de la porte. » L'élément ὀρ, que l'on retrouve dans le verbe ὅρομαι, dérive d'une racine Fορ, signifiant « garder », qui reparaît dans le latin *vereor*. Ὄρνυμι a la même

racine que le latin *orior* (*ar* = « s'élever »), et n'a rien de commun, quoi qu'en pense M. Lafargue, avec ὁρμή. Cela est encore plus vrai de οὖρος, *bon vent*, qui, loin de se rattacher à ὀρθός, n'est que le masculin d'αὔρα, latin *aura*, et remonte à la racine ἀF, que l'on retrouve dans ἀήρ pour ἀFερ.

La page précédente (259) prête aussi à quelques remarques. Entre φρέαρ, *puits*, et φράτρα, *tribu*, il n'y a pas plus d'analogie qu'entre *pagus* et πήγη; Vico, en rapprochant ces vocables, prouve simplement qu'il a vécu avant Bopp, ce qui n'est pas le cas pour M. Lafargue. Φράτρα se rattache au sanscrit *bhrata*, latin *frater*, allemand *Bruder* : la phratrie primitive n'est autre qu'une *confrérie*. Φρέαρ a été dérivé d'une racine φρυ qui se retrouverait dans l'allemand *Brunnen;* mais ici le doute est permis et me paraît même recommandable.

En second lieu, φῦλον, *tribu*, ne dérive point de φύλλον, *feuille*; ces deux mots se rattachent probablement — cela n'est point certain pour φύλλον — à la racine *bhu*, φυ, qui a donné le grec φύω, φύμα, le latin *fui*, mais là se borne toute leur parenté. Il existe des mots bien grossiers qui dérivent aussi de *bhu* et qu'on ne voudrait pas rapprocher de φύλλον pour rendre compte de leur signification.

Il y a moins à dire au sujet des « dérivés de la racine νεμ; » cependant Νέμεσις n'a rien à voir avec les partages agraires, car la conception de cette divinité est toute morale, et je défie qu'on me cite un seul texte où elle paraisse en qualité de déesse Terme. Quant à εἰρήνη (p. 265), je veux bien qu'on le rapproche de εἴρω, *parler*, mais j'ai peine à admettre ce que dit à ce sujet M. Lafargue : « Les différends entre les tribus et les bourgades ne se réglaient plus par les armes, mais par la parole, d'où Εἰρήνη, la déesse qui parle. » La déesse Εἰρήνη est une tard-venue dans le Panthéon grec; on ne trouve son culte à Athènes qu'à partir de 375. Si son nom se rattache à εἴρω, *dire*, c'est dans le sens de l'allemand *Verabredung* (accord), ou de nos termes français *pourparlers* et *parlementaires*. Faire la paix, c'est se mettre d'accord, et l'on ne se met d'accord qu'en échangeant ses idées par la parole. Dans le dialecte éléen, une convention se disait Fράτρα, et les latins appelaient *oratores* les ambassadeurs qui venaient traiter de la paix.

On me permettra aussi de ne pas admettre avec M. Lafargue que « Ἐριννύς pourrait venir de ἔριον, *laine*, d'où dérive ἐριώλη, *voleur de laine*. » Kuhn a démontré, il y a longtemps, que l'Ἐρινύς grecque est la Saranyus védique; ce mot avait donc primitivement l'esprit rude, mais ἔριον, qui se rattache à la racine sanscrite *var*, « couvrir » avec chute du *digamma* initial, n'a jamais été écrit ἕριον. L'idée de rapidité, qui est dans le sanscrit Saranyus, se retrouverait difficilement dans une couverture.

Les archéologues pourraient, de leur côté, chercher querelle à M. Lafargue. « Sur les monuments du plus ancien style, dit-il, Déméter est représentée la tête couronnée d'épis, tenant à la main des instruments aratoires, des épis et des pavots, le signe de la fécondité. » On

serait curieux de connaître quels sont ces « monuments du plus ancien style » caractérisés par une richesse d'attributs qui ne se trouvent réunis que dans les œuvres d'art de l'époque gréco-romaine.

Les épigraphistes, de leur côté, demanderont avec inquiétude des spécimens des « bornes sur lesquelles on inscrivait les arrêts de proscription et les noms des criminels pour les frapper d'infamie. » Quelle bonne fortune ce serait pour la science si M. Lafargue avait découvert un monument de ce genre! Mais j'ai peur qu'il n'ait quelque embarras à nous le faire voir.

Les mêmes épigraphistes trouveront à redire plus haut (p. 262) : « La disposition des lignes avait, en Grèce, une origine paysanne. Les premières lois d'Athènes étaient écrites alternativement de droite à gauche et de gauche à droite, à la manière des bœufs qui labourent. » M. Lafargue est-il bien sûr que l'écriture βουστροφηδόν ne s'explique pas sans faire intervenir les *contadini* de Vico? Qu'il écrive une phrase quelconque sur la circonférence d'une roue, qu'il se figure ensuite que la roue s'aplatisse en ellipse et se réduise enfin à deux lignes parallèles : la phrase sera devenue un beau spécimen d'écriture βουστροφηδόν. C'est ainsi, comme on peut le prouver par la comparaison de nombreux monuments, que ce genre d'écriture naquit chez les Grecs : la désignation d'écriture en *sillons* ne lui fut appliquée par les grammairiens que longtemps après qu'elle eut cessé d'être en usage.

D'aucuns demanderont aussi pourquoi le « phénomène d'hippomorphisme, » qui consiste en ce que « l'homme prit le nom de sa monture, » est représenté comme propre aux temps féodaux. Il semble, au contraire, que ce phénomène est très ancien, puisqu'à côté de *cavalier*, *chevalier*, *caballero*, on peut citer le latin *eques* et le grec ἱππεύς; on pourrait aussi rappeler que les *equites* et les ἱππεῖς constituaient une caste privilégiée dans les sociétés antiques, et qu'un *eques* était dégradé lorsqu'on le privait de son cheval.

Enfin, ceux qui savent parler le grec moderne ne lisent pas sans surprise qu' « ἀγαθός ne pouvait devenir grotesque; *bonnasse* était εὐήθης. » Mais ἀγαθός est précisément aujourd'hui synonyme d'εὐήθης, et si M. Lafargue va quelque jour en Grèce, je ne lui conseille pas de traiter d'ἀγαθός un bourgeois d'Athènes qui lui aura montré le chemin. Le bourgeois répondrait : « Ἀγαθός toi-même! »

SALOMON REINACH.

# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

**H. Faye.** — SUR L'ORIGINE DU MONDE, THÉORIES COSMOGONIQUES DES ANCIENS ET DES MODERNES. — Seconde édition revue et augmentée. Paris, Gauthier-Villars, 1885, in-8°, XI-309 pages.

La faveur avec laquelle a été accueillie la première édition [1] de l'ouvrage de M. Faye, est un indice assuré que la nouvelle théorie cosmogonique qui s'y trouve exposée, constituera dans l'avenir, aux yeux du grand public, un des principaux titres de gloire du savant astronome. Cette théorie, qui commence à se propager, ne peut manquer d'intéresser les philosophes, et le livre de M. Faye sera d'autant plus précieux pour eux, qu'il renferme un précis des opinions cosmogoniques antérieures, précis tracé de main de maître et fournissant sur, un certain nombre de points historiques mal connus, des renseignements du plus haut intérêt.

Je ne m'arrêterai cependant pas longuement sur ce qui concerne les idées cosmogoniques de l'antiquité. Après une courte introduction où M. Faye affirme ses convictions spiritualistes, tout en précisant nettement les droits de la science, il prend le récit de la *Genèse* pour type des conceptions primitives, explique comment ces conceptions furent abandonnées par suite des progrès de la géographie et de l'astronomie, et, pour représenter les nouvelles idées cosmogoniques qui se formèrent, donne des extraits très bien choisis du *Timée* de Platon, du *Traité du ciel* d'Aristote, du *Songe de Scipion* de Cicéron, du poème de Lucrèce et des *Métamorphoses* d'Ovide.

Ces citations, accompagnées d'observations lumineuses, forment un ensemble attrayant et très instructif. Bien entendu, il ne s'agit point d'une histoire complète de la question, mais il y a là une mise en œuvre singulièrement habile des matériaux de cette histoire qui sont les plus complets et prêtent le moins à discussion. On doit seulement regretter que M. Faye récuse les témoignages si précis de l'antiquité et ne tienne aucun compte des travaux de Boeck, de Schiaparelli, de Th-H. Martin, alors qu'il attribue à Pythagore, comme doctrine secrète, le système de Copernic. On peut tout au plus reconnaître au Samien la connaissance de la sphéricité de la terre; Philolaos inventa un sys-

1. Cette première édition, parue à la fin de l'année dernière, a été rapidement épuisée.

tème qui lui appartient en propre et où le centre du monde est occupé, non pas par le Soleil, mais par le feu immobile de l'*Hestia*, vers lequel notre hémisphère n'est jamais tourné et que nous ne voyons donc jamais; son antichtone n'est nullement la lune, mais un astre imaginé pour rendre compte d'éclipses que les anciens ne croyaient pas pouvoir expliquer rien qu'avec le Soleil, la Terre et la Lune; enfin Hicétas (et non Nicétas, fausse leçon de manuscrits de Cicéron) ainsi qu'Ecphante, n'ont nullement été disciples immédiats de Pythagore, mais bien postérieurs à Philolaos et plutôt jeunes contemporains de Platon; s'ils ont, d'ailleurs, admis la rotation de la Terre autour de son axe pour expliquer les apparences du mouvement diurne, ils l'ont laissée au centre du monde. C'est donc Aristarque de Samos qui le premier, dans toute l'antiquité, a conçu le système auquel Copernic a attaché son nom immortel.

Parmi les modernes, M. Faye passe successivement en revue les idées de Descartes, de Newton, de Kant et de Laplace.

Le système des tourbillons, exposé succinctement, mais très nettement, a, comme on sait, un caractère cosmogonique parfaitement accusé; Newton, dont M. Faye reproduit le scolie général de la fin des *Principes* [1], s'est contenté de montrer que ce système était en complet désaccord avec les lois de Képler; il n'a point fait d'hypothèses sur l'origine des choses, il y a vu l'œuvre d'un Être tout-puissant et intelligent, et il a admis dans son *Optique* que l'action de cet Être pouvait se faire sentir, à certains intervalles éloignés, pour rétablir l'ordre dérangé.

Les disciples de Newton n'ont point imité sa réserve, et ont représenté Dieu comme imprimant à chaque planète une vitesse originaire calculée d'après sa position relative au Soleil. Cette puérile conception ne fait que mieux ressortir la grandeur des vues de Kant et de Laplace, malgré les erreurs que leur génie n'a pu éviter.

On représente ordinairement le système du philosophe de Kœnigsberg comme identique à celui de notre grand astronome. Un juge aussi compétent que M. Faye ne pouvait s'y tromper et il a restitué à chacun son véritable rôle.

Kant a supposé à l'origine la matière du Soleil et des planètes répandue dans l'espace occupé par notre monde, et en même temps, quelque part, là où le Soleil s'est effectivement formé, une légère prépondérance de densité et par suite d'attraction. Il a cru pouvoir conclure que les effets des actions mutuelles des corpuscules de la nébuleuse devaient aboutir à un tourbillonnement dans un sens déterminé pour tout l'ensemble, en y comprenant le Soleil. En cela, il a commis une erreur que Laplace a évitée, en donnant le tourbillonnement général comme originaire.

1. Ce morceau, peu connu, est très remarquable par l'exposé des idées de Newton sur Dieu.

Kant a expliqué comment ce tourbillonnement devait entraîner l'aplatissement de la masse du système et sa concentration entre deux plans parallèles sous forme d'un disque tournant sur lui-même. Mais les éléments de ce disque sont indépendants, et, de même qu'une cause accidentelle a amené la formation d'une masse prépondérante au centre, d'autres causes accidentelles amènent la formation d'autres masses secondaires qui continuent à circuler autour du Soleil, et finissent par absorber la matière libre qui ne va pas se réunir à la masse centrale.

Ici encore, la conception de Laplace est beaucoup plus précise et plus satisfaisante.

Le disque formé par le Soleil et son atmosphère, *en se refroidissant*, abandonne successivement des anneaux qui deviennent indépendants et donnent ensuite naissance par concentration à une planète isolée ou accompagnée de satellites (par répétition du même phénomène), ou bien encore à un groupe de planètes comme celles qui circulent entre Jupiter et Mars.

A la vérité, pour expliquer la formation de ces anneaux primitifs, Laplace fait usage d'un théorème dont Kant est le premier inventeur, sans qu'au reste l'astronome ait rien su de ce fait; mais ce théorème, Kant ne s'en était servi que pour rendre compte de la formation spéciale de l'anneau de Saturne et n'avait nullement su lui donner la portée générale qu'il prend dans le système de Laplace.

En troisième lieu, Kant a voulu expliquer comment le sens des rotations des planètes et de leurs satellites devait être le même que celui du tourbillonnement général; mais son explication est tout à fait erronée, et des hypothèses qu'il fait, on devrait précisément conclure le contraire.

Laplace a bien vu la difficulté, et il a admis qu'un frottement entre les parties de l'anneau y produirait une interversion entre l'ordre des vitesses de l'intérieur à l'extérieur. Toutefois, M. Faye combat victorieusement cette hypothèse subsidiaire, et il montre que, dans la supposition d'anneaux détachés d'une masse centrale, telle que Laplace l'a formulée, le mouvement de rotation des planètes et de leurs satellites doit être rétrograde, ainsi que cela a lieu effectivement, du reste, pour les planètes extrêmes, Uranus et Neptune, mais non pas pour les planètes inférieures, de Mercure à Saturne.

Enfin, ce que dit Kant des comètes est un tissu d'erreurs sur lequel il vaut mieux ne pas insister; en revanche, on doit signaler dans ses écrits l'opinion généralement attribuée à Herschell, que les nébuleuses résolubles en amas d'étoiles (et Kant suppose qu'elles le sont toutes) forment des systèmes analogues à notre voie lactée [1], mais en dehors de celle-ci et à des distances incommensurables.

1. D'après le témoignage de Kant, ce serait à l'anglais Wright que serait due la première idée que l'ensemble des étoiles que nous voyons, constitue un sys-

Cette grandiose hypothèse, qui recule indéfiniment les limites de l'univers matériel, ne trouve pas grâce aux yeux de M. Faye. L'analyse spectrale a, d'une part, prouvé qu'un grand nombre de nébuleuses sont essentiellement différentes des étoiles comme constitution, et qu'on ne doit pas, par conséquent, espérer de jamais les résoudre; ces nébuleuses proprement dites sont formées uniquement de gaz en incandescence, tandis que toutes les étoiles renferment des poussières solides en suspension. Quant aux amas d'étoiles qu'on appelle encore parfois improprement nébuleuses, il est tout aussi plausible de croire que ce sont des groupements particuliers à l'intérieur du système général de la voie lactée.

Je crois avoir suffisamment parlé du système de Laplace, et je ne m'arrête pas à diverses critiques de détail que lui adresse M. Faye. Il est clair que ce système tombe immédiatement en présence du fait aujourd'hui reconnu du mouvement rétrograde des satellites d'Uranus et de Neptune, puisque le point de départ de Laplace était *précisément* l'identité du sens pour tous les mouvements du système solaire, les comètes étant mises à part.

Je remarque toutefois que M. Faye cherche à laver notre grand astronome du reproche d'athéisme et soutient que le mot célèbre sur Dieu, traité d'hypothèse, n'est qu'une exagération des très justes critiques dirigées par Laplace contre l'hypothèse de Newton sur l'intervention répétée du Créateur dans la création.

J'ai à aborder maintenant l'exposition du système particulier à M. Faye; est-il nécessaire d'insister sur ce point que mon analyse ne pourra aucunement suppléer à la lecture de son livre? Je ne saurais trop dire, en tout cas, que sa clarté tout à fait exceptionnelle, la simplicité des notions scientifiques qu'il suppose, et la variété des enseignements qu'on y trouve, mettent cet ouvrage au nombre de ceux qui sont les plus propres à figurer dans une bibliothèque philosophique.

Dans son ensemble et comme grandes lignes, le système de M. Faye peut être conçu comme une heureuse combinaison des idées de Descartes et de Laplace.

Notre monde solaire est représenté comme constituant à l'origine une masse sphérique, de densité uniforme et très faible, animée d'un mouvement tourbillonnaire très lent. Dans un pareil amas, l'attraction par rapport au centre n'est nullement inversement proportionnelle au carré des distances au centre, mais bien, au contraire, proportionnelle à la simple distance, et d'autre part, les vitesses vont en croissant vers le centre.

En même temps que la masse sphérique tend à s'aplatir, une partie des matériaux se dispose naturellement en anneaux plats circulant

tème ayant la forme d'un disque irrégulier, vers les parties centrales duquel nous nous trouverions, et dont la voie lactée serait la perspective suivant la tranche.

autour du centre comme si ces anneaux nébuleux étaient des anneaux solides; une autre partie, dont les vitesses feraient décrire aux corpuscules des ellipses concentriques trop allongées, tendent à s'englober dans une condensation progressive au centre et communiquent à cette condensation centrale un mouvement de rotation dans le sens du tourbillonnement primitif.

Dans les anneaux circulaires, comme les différentes parties sont animées de vitesses différentes, il se forme, toujours dans le même sens, des tourbillons partiels dont les plus forts finissent par englober les autres; cette transformation, qui donne naissance à des planètes, commence par les anneaux les plus voisins du centre et finit par les plus éloignés. En même temps, la condensation centrale continue, et l'attraction qu'elle exerce augmente en suivant des lois lentement variables entre la proportion à la simple distance et la proportion à l'inverse du carré.

Tant que la masse centrale reste encore relativement faible, les tourbillons nébuleux, origine des planètes, reproduisent en petit les phénomènes du tourbillon total, tout en continuant à se mouvoir autour du centre lentement, et, à très peu près, circulairement. Mais à mesure que le Soleil grandit et se constitue, la force centrale change d'allures; les planètes se rapprochent du centre, accélèrent leur mouvement, et leur orbite se modifie jusqu'à ce qu'elle arrive à se conformer à la loi de Képler.

Par suite de la modification de la force centrale, l'ordre des vitesses à partir du centre finit par s'intervertir; il en résulte que, pour les anneaux extrêmes non encore décomposés (Uranus et Neptune), la rotation et la circulation des satellites se produisent en sens inverse de celui du tourbillonnement primitif.

Quant aux comètes, elles proviennent de matériaux non engagés originairement dans ce tourbillonnement, décrivant en tout sens des ellipses allongées autour du centre, et ayant échappé à la condensation générale; la modification de la force centrale n'a eu pour effet que de modifier leur orbite en en transportant le foyer au centre primitif de circulation.

A ces conceptions mécaniques, M. Faye a joint celles qu'entraîne la théorie moderne de la thermodynamique, et les conclusions qu'il tire des faits reconnus par les géologues. La condensation, partout où elle s'est effectuée, a produit une quantité de chaleur correspondant à la perte de force vive des corpuscules englobés. Cette chaleur, dont l'énormité effraye l'imagination, s'est lentement dissipée par rayonnement, et, pour les globes les plus anciens, tels que la Terre, un noyau liquide, incandescent et entouré d'une atmosphère chargée de vapeur d'eau, s'est finalement constitué. Le refroidissement continuant toujours, la croûte solide se forme, et le globe jusqu'alors lumineux devient obscur. Les eaux commencent à se déposer et remanient la croûte solide.

A cette époque, la température superficielle est presque exclusive-

ment due à la chaleur interne; elle est la même de l'équateur aux pôles, une lumière faible, émanée du soleil naissant et encore informe, éclaire beaucoup plus d'un hémisphère; la vie végétale et animale se développe uniformément sur toute la surface de la Terre, où il n'y a ni climat, ni saisons.

Ainsi, la Terre est plus ancienne que le Soleil, et c'est par la suite des temps et par le progrès du refroidissement qu'elle est successivement parvenue à l'état actuel, qui diffère si complètement de celui qui vient d'être retracé.

Le Soleil est encore tout entier à l'état gazeux, et la température des couches profondes s'élève à plusieurs millions de degrés; tous les éléments chimiques s'y trouvent dissociés; mais la surface est soumise, par suite du rayonnement, à un refroidissement constant, et au-dessous de la couche incandescente, mais très faiblement lumineuse, de la chromosphère constituée par de l'hydrogène pur, la température se maintient au degré convenable pour la production d'oxydes métalliques dont les poussières solides donnent l'éclat à la photosphère. Ces poussières retombent vers le centre où leurs éléments se dissocient, et un état relativement stable est entretenu par les doubles courants ascendants et descendants qui affectent un caractère tourbillonnaire et nous apparaissent sous forme de pores, de taches et de protubérances roses.

Mais si constante que nous paraisse la radiation actuelle du Soleil, quoique depuis deux mille ans il n'y ait certainement pas eu une variation d'un degré dans les températures moyennes à la surface de la terre, il faut bien avouer qu'il y a refroidissement pour notre système, et au bout d'un certain nombre de milliers d'années, tout notre monde éteint et froid aura dépensé l'énergie de position que possédait le chaos originaire. Les globes morts n'en continueront pas moins à circuler suivant les lois de la gravitation qui assurent l'équilibre mécanique du système, tandis que son équilibre thermique ne sera atteint qu'à une limite où la vie sera impossible.

Tel est le passé, tel est l'avenir de notre monde solaire; quant aux autres mondes, M. Faye montre comment, d'après la différence des conditions originaires, leur constitution peut être, de fait, très variée, et comment les circonstances qui ont permis le développement de la vie ici-bas n'ont dû se réaliser que très rarement. Enfin, quant à l'ensemble de la voie lactée, il admet qu'il constituait au début un vaste chaos d'une densité excessivement faible, formé de tous les éléments chimiques plus ou moins mêlés ou confondus. Ces matériaux, soumis d'ailleurs à leurs attractions mutuelles, étaient dès lors animés de mouvements divers qui en ont provoqué la séparation en myriades de lambeaux, et ceux-ci ont conservé une translation rapide et des girations intestines extrêmement lentes, d'où, par voie de condensation progressive, sont provenus les innombrables mondes de l'univers.

Tel est le système cosmogonique de M. Faye, et l'on ne peut nier la parfaite liaison de toutes ses parties, ainsi que son accord satisfai-

sant avec les lois et faits connus de la mécanique, de la physique et de la géologie. On peut donc croire que ce système fournira au moins une carrière égale à celle du système de Laplace, lequel doit, en tout cas, être désormais regardé comme définitivement condamné par les faits. Mais si l'on doit ainsi penser que M. Faye s'est plus approché de la vérité que tous ses précurseurs dans leurs essais successifs, il est permis de douter qu'il ait atteint la vérité tout entière et que l'ensemble de ses vues doive être regardé comme définitivement acquis à la science.

Peut-on, d'ailleurs, déjà discerner les points faibles du système et prévoir par où il croulera? C'est peut-être le cas de dire que, contrairement au dicton vulgaire, la critique est plus difficile encore que ne l'était l'œuvre elle-même, car la critique ne peut, jusqu'à présent, invoquer que des hypothèses incertaines, et non des faits précis, ce qui reste donc tout à l'éloge des conceptions de M. Faye.

On peut toutefois remarquer que, dans ces conceptions, les idées parculières que se fait le savant astronome sur les lois qui président aux mouvements tourbillonnaires, jouent un très grand rôle; or, ces idées sont loin d'être admises par la plupart des météorologistes, et d'ailleurs, comme M. Faye est le premier à le reconnaître, ni les lois en question ne sont précisées expérimentalement, ni la théorie mathématique des tourbillons n'est encore ébauchée; elle attend, pour se constituer, l'apparition d'un génie dont la gloire, dans les âges futurs, égalera au moins celle de Newton. Il est donc possible que l'avenir fasse apparaître, dans les déductions de M. Faye, des impossibilités que nous ne pouvons encore apercevoir, et qui obligent à modifier plus ou moins gravement soit ses hypothèses, soit ses conclusions.

L'accord établi par M. Faye entre sa théorie et celles qui ont cours actuellement en géologie ne doit pas non plus faire illusion. Il est parvenu à donner une explication satisfaisante des circonstances où semble actuellement s'être effectué le développement de la vie végétale et animale à l'époque primaire; mais cette explication n'est certainement pas la seule possible. D'ailleurs, il faut bien remarquer que la géologie n'a encore exploré qu'une partie trop faible du globe pour être considérée autrement que comme une science encore à ses débuts, et il faut aussi distinguer entre les faits qu'elle a constatés et les hypothèses plus ou moins fondées qu'elle se permet.

Or, parmi ces hypothèses, il y en a deux dont l'importance est capitale dans la question qui nous occupe, mais où la géologie me paraît dépasser les bornes qui seront toujours assignées en réalité à ses théories vraiment scientifiques.

La première de ces hypothèses est que la terre a été, à l'origine, un globe en fusion ignée et que le noyau intérieur subsiste encore dans le même état.

La seconde est que, dans les dépôts successifs de la croûte solide, nous pouvons descendre jusqu'à ceux qui ont été contemporains de



l'apparition de la vie, et qu'avant ceux-là il n'y avait aucun phénomène biologique.

Or ce que nous savons seulement, comme fait, c'est qu'au-dessous de l'écorce terrestre, se trouve une couche à une très haute température, siège de phénomènes chimiques extrêmement puissants et d'où sont sortis et continuent encore à sortir les terrains d'origine ignée. Conclure que cette couche s'étend jusqu'au centre de la terre, est une déduction d'autant moins justifiée au fond, que nous ignorons encore si les phénomènes chimiques précités ne sont pas suffisants pour produire et maintenir la température dont il s'agit, laquelle n'influe d'ailleurs pas aujourd'hui sur celle de la surface.

D'autre part, les matériaux qui composent les terrains ignés sont naturellement, au point de vue chimique, ceux qui se prêtent aux réactions de la couche plutonienne, mais ils proviennent, pour une partie plus ou moins grande, des terrains supérieurs d'origine ignée ou aqueuse qui se trouvent ou arrivent à se trouver en contact avec cette couche. Dès lors, et eu égard à l'état actuel des connaissances, il n'est nullement démontré et peut-être ne sera-t-il jamais démontrable que les plus anciens dépôts aqueux n'ont pas été détruits par la suite des temps, et que, dès lors, les traces de la première apparition de la vie n'ont pas irrémédiablement disparu. L'histoire de la terre peut donc être un livre dont les géologues reconnaissent et classent les feuillets successifs, mais les premiers de ces feuillets peuvent avoir été brûlés.

Essayons maintenant de nous élever à des considérations plus générales et de juger philosophiquement le caractère assigné par M. Faye à l'évolution de l'univers.

Des trois conceptions générales possibles qui peuvent être regardées comme réellement satisfaisantes pour l'esprit en cosmogonie, j'écarte celle de la création originaire et de l'anéantissement final. Si, en effet, des motifs religieux peuvent conduire à soutenir cette conception, il faut reconnaître que la solution qu'elle apporte est étrangère au problème posé, et que dès lors, la science a le droit et le devoir d'en faire abstraction.

Nous ne pouvons, en effet, concevoir la création (ou l'anéantissement) que comme un acte subit après (ou avant) lequel est donné un état phénoménal analogue à celui que nous présente actuellement l'univers. Or, à tout état phénoménal pareil correspond, d'après les lois des phénomènes, un état antérieur (ou postérieur) et cela indéfiniment. Ces états, la science les conçoit et doit les envisager, sans avoir à s'inquiéter de savoir si leur existence a été (ou sera) réelle ou seulement idéale.

La seconde conception est celle d'une évolution, d'une *entropie* simple, entre deux états différents d'un caractère purement idéal, en ce sens qu'ils ne peuvent être conçus que comme *limites* indéfiniment reculées pour le passé comme pour l'avenir, limites auxquelles il est contradictoire de prétendre assigner une date déterminée dans la suite du temps infini.

Dans la troisième conception enfin, l'évolution est regardée comme indéfiniment périodique entre deux états (d'intégration et de désintégration, pour parler comme Herbert Spencer) plus ou moins différents entre eux, mais à partir desquels se reproduit, du moins dans ses grands traits, le même cycle de phénomènes.

C'est évidemment de la seconde conception que se rapprochent le plus les idées de M. Faye, mais elles en diffèrent sous un rapport qui a une importance philosophique considérable, c'est que les états limites du passé et de l'avenir ne sont nullement précisés et qu'un état originaire déterminé est conçu comme ayant existé à une date déterminée du passé.

Dès lors, si le système de M. Faye peut avoir une haute valeur historique, en tant que représentant la série des phénomènes à partir d'une certaine date jusqu'à une autre, il présente une lacune indéniable pour le philosophe, qui, peut-être à tort, se préoccupe moins de l'histoire que de l'explication. Un état originaire déterminé dans le temps n'est pas, en effet, plus explicable que l'état actuel, c'est par une simple illusion que l'on se satisfait de la conception de ce chaos primitif dont chaque corpuscule chimique offre déjà une complication qui en rend pour nous l'origine tout au moins aussi obscure que celle de la Terre. Il n'est pas plus absurde, en fait, de supposer l'existence éternelle de notre globe, même avec la vie à sa surface, que de supposer l'existence éternelle de l'atome chimique apparemment le plus simple.

J'ajoute que la même observation peut être faite sur toutes les formules qui ont été données jusqu'à présent pour la conception de l'entropie simple; si, en effet, elle reste toujours possible à priori, il faut avouer qu'elle n'a jamais, jusqu'ici, été présentée sous une forme scientifiquement satisfaisante.

Voilà pour le passé; quant à l'état limite pour l'avenir, on pourrait, il est vrai, mieux le préciser dans le système de M. Faye; l'équilibre thermique existe à une température très basse; toute la matière pondérable est concentrée en globes qui circulent au sein de l'éther en obéissant aux lois de l'attraction; mais désormais tout mouvement pouvant entraîner production de chaleur par frottement ou par choc est impossible.

Or, cette conception souffre une très grave difficulté; qu'est devenue l'immense énergie que possèdent les astres incandescents? il faut la regarder comme absorbée par l'éther, par ce milieu intrastellaire auquel nous attribuons des propriétés hypothétiques et souvent contradictoires pour expliquer les phénomènes dont les corps pondérables sont le théâtre.

Or, considérer ce milieu comme susceptible d'absorber de la force vive, c'est faire une hypothèse qui, à la vérité, est possible, mais qui n'est justifiée par aucun fait expérimental. Les théories sur la chaleur rayonnante s'appliquent en réalité à des conditions toutes différentes de celles des radiations des astres. Certainement nous devons regarder les molécules éthérées comme possédant une force vive considérable,

mais si elles sont, par leur pression sur les atomes pondérables, la cause de la gravitation universelle, le milieu qu'elles constituent nous apparaît plutôt comme constituant un réservoir d'énergie pour les mouvements résultant de la gravitation que comme ayant tendance à absorber indéfiniment de la force vive. Nous ignorons donc si, pour les radiations thermiques, l'éther n'est pas simplement un véhicule transportant l'énergie entre les groupes pondérables isolés, et si cette hypothèse est vraie, tout le système de M. Faye s'écroule et l'on ne peut plus parler d'une effroyable déperdition de chaleur et de lumière à la surface du soleil.

L'hypothèse que j'émets ici, est, bien entendu, purement conjecturale, mais il me sera peut-être permis de la développer davantage. Si nous concevons les molécules de la matière pondérable comme s'attirant entre elles par l'intermédiaire du milieu où elles sont plongées, il faut nécessairement admettre qu'elles exercent une répulsion sur les molécules de ce milieu. Si nous supposons donc un astre comme le Soleil, seul dans le milieu éthéré, sa présence y entraînera une tension se traduisant par une décroissance continue de densité à partir du soleil. L'équilibre de cette tension se maintiendra, d'ailleurs, au moyen de vibrations dans le milieu éthéré, vibrations qui se mettront naturellement en harmonie avec celles des molécules du Soleil. On conçoit dès lors que la stabilité de l'équilibre s'établisse et se maintienne dans des conditions dépendant du volume et de la masse du Soleil, je veux dire que la température de l'astre sera et restera d'autant plus élevée que cet astre sera plus considérable.

Si maintenant, dans ce système en équilibre, on introduit un autre globe tel que la Terre, si les vibrations qui arrivent à sa surface ne concordent pas avec celles qui conviendraient à l'existence unique de ce globe dans l'univers, il y aura absorption de force vive, que la Terre, par exemple, empruntera à l'éther, mais comme l'équilibre doit être maintenu pour celui-ci, cette force vive sera reprise au Soleil, et il y aura là une perte réelle d'énergie pour l'astre central, tandis que les ondulations de l'éther dans tout le reste de l'espace infini ne représentent rien de semblable. Le système des deux corps tendra donc vers un nouvel état d'équilibre.

Nous savons bien que les choses ne se passent point ainsi, puisqu'en fait la Terre perd de la chaleur par rayonnement pendant la nuit. Mais rien ne prouve que cette chaleur aille augmenter la force vive de l'éther et non pas seulement celle de la matière pondérable diffuse qui existe certainement à un état extrêmement ténu dans les espaces intra-planétaires et peut-être dans les intra-stellaires, La question de l'équilibre général est donc beaucoup plus complexe, mais sans la discuter, on voit en tout cas qu'il y a une énorme différence entre ne tenir compte pour cet équilibre que de la matière pondérable ou faire intervenir en sus la masse indéfinie du milieu éthéré.

Enfin, tant qu'on ignorera la liaison qui doit exister entre la théorie

de la gravitation et celle de la chaleur, on ignorera en même temps si un équilibre thermique stable ne peut pas s'établir dans l'univers avec des différences de température d'un globe, à l'autre de même qu'un équilibre mécanique stable peut être atteint par les mouvements de la gravitation.

Abandonnons maintenant ces réserves, et, tout en admettant cette effroyable déperdition de chaleur dont parle M. Faye, demandons-nous si le Soleil ne peut la récupérer.

Le créateur de la thermodynamique, Mayer, a émis à cet égard une hypothèse bien connue; le Soleil, comme on sait, possède dans l'espace un mouvement de translation très rapide; dans ce mouvement, il doit rencontrer sans cesse de nouveaux corpuscules de la matière pondérable diffuse, et leur choc peut suffire pour entretenir son incandescence.

M. Faye objecte à cette hypothèse que la masse du Soleil devrait alors s'accroître constamment, et si minime que soit l'augmentation annuelle, elle aurait atteint pour 2000 ans, $\frac{1}{13000}$ de la masse du Soleil. Il en serait résulté un rapprochement des planètes et une accélération du mouvement moyen incompatible avec les observations astronomiques de l'antiquité. Dans le système de M. Faye, au contraire, la perte se compense à peu près actuellement par la contraction générale du volume, et cette contraction n'est pas encore susceptible d'être constatée par la comparaison des observations.

Mais l'objection, si sérieuse qu'elle soit, n'est peut-être pas irréfutable. Dans sa course vagabonde, le Soleil peut, comme masse, être arrivé à un état d'équilibre relatif et abandonner, filant en arrière de son équateur, autant de matière diffuse qu'il en gagne. A tout le moins, il n'y a aucune démonstration mathématique de l'impossibilité de cette compensation.

On le voit, les réserves que j'ai été amené à faire en présence des théories de M. Faye soulèvent des questions qui, sans doute, attendront encore longtemps leur solution. D'ici là, son livre n'en est que plus digne d'un succès complet, aussi bien, comme je l'ai déjà dit en d'autres termes, par la science qu'il renferme que par le talent avec lequel elle est exposée.

PAUL TANNERY.

---

**J. Crépieux-Jamin.** — TRAITÉ PRATIQUE DE GRAPHOLOGIE, *étude du caractère de l'homme d'après son écriture.* — Paris, Marpon et Flammarion, in-18, XV-268 pp. — Sans date.

Bien que ce livre ne porte aucune date, ce qui pourrait faire douter de sa nouveauté, nous nous sommes assuré qu'il est nouveau, et même en partie original. L'auteur, professeur à Genève, si je suis bien informé, est un élève de l'abbé Michon, mais un élève indépendant. Il

a cherché et trouvé par lui-même, tout en faisant son profit des travaux allemands contemporains. Car pendant que la graphologie restait chez nous une sorte de jeu de société, elle était prise au sérieux chez nos voisins ; et à l'heure qu'il est, elle compte, paraît-il, au delà du Rhin nombre d'adeptes et de maîtres. M. Schwiedland, de Vienne, serait, au témoignage de M. Crépieux-Jamin, le chef d'école le plus justement renommé. A lui et à son élève, M. Langenbruch, on doit, dit-il, les travaux les plus importants, « les plus belles découvertes graphologiques ».

C'est pourtant en France que l'étude des caractères d'après les écritures semble avoir, sinon pris naissance, au moins trouvé les premiers croyants qui lui ont donné quelque consistance. Elle était en germe dans une page de Lavater, qui lui-même avait eu ses devanciers et s'était d'ailleurs borné à des indications à peine plus précises que les leurs. Des prêtres français, M. Boudinet, évêque d'Amiens, surtout l'abbé Flandrin, aumônier de l'École normale, s'avisèrent les premiers de cultiver ce passe-temps avec une certaine suite, en y apportant une curiosité patiente, un réel esprit d'observation. L'abbé Michon, à qui la *graphologie* doit son nom et de nombreux travaux (beaucoup trop nombreux et faits trop vite, de l'avis même de ses élèves), reçut de l'abbé Flandrin les notions qui furent son point de départ. Depuis lors, il est vrai, ce qui avait été l'objet de la faveur des ecclésiastiques est plutôt tenu par eux en suspicion. Le mauvais renom de l'auteur du *Maudit* au point de vue de l'orthodoxie religieuse a rejailli sur l'étude inoffensive dont il avait fait sa province. Peut-être aussi les plus tolérants ont-ils trouvé un peu bruyant le zèle qu'il déployait pour ce nouvel apostolat tout profane, un peu légère sa méthode, excessive sa fécondité, indiscret son goût de la publicité. Quoi qu'il en soit, la discorde après lui s'est mise dans le camp de ses disciples ; et M. Crépieux-Jamin ne peut que déplorer l'état stationnaire de la graphologie en France. S'il faut l'en croire, c'est en Russie aujourd'hui qu'elle est le plus populaire, en Suisse et dans les pays allemands qu'elle est le plus gravement cultivée.

Les lecteurs de cette *Revue*, dont la plupart sans doute ne sont point initiés à cette « science », n'attendent pas ici un compte rendu minutieux du *Traité* de M. Crépieux-Jamin. Ceux qui se sentent du goût ou seulement quelque curiosité pour ces questions doivent le lire et n'y auront pas regret : c'est un exposé consciencieux et complet de la matière. L'auteur nous permettra aussi de ne point relever particulièrement ni apprécier séparément ce qui, dans son œuvre, lui est propre : la compétence nous fait défaut pour cela. Il nous suffira de dire qu'entre ce qu'il emprunte et ce qu'il croit avoir personnellement découvert, lui-même a fait le départ avec une modestie mélangée de fierté, qui donne toute confiance. Nous voudrions seulement, après avoir rendu hommage à la manière dont il expose son sujet, présenter quelques observations générales sur la graphologie elle-même,

sur cette tentative curieuse, et où tout n'est pas chimérique, de chercher dans l'écriture d'un homme des indices de son caractère.

Entre les choses dont il faut savoir gré à M. Crépieux-Jamin, signalons avant tout la bonne foi avec laquelle il reconnaît les imperfections actuelles d'une « Science » qui lui inspire d'ailleurs une confiance absolue. S'il a le grand tort de la rapprocher hors de propos de recherches infiniment moins intéressantes et aujourd'hui fort décriées, comme la phrénologie, cette imprudence inutile est rachetée par l'honnête circonspection qu'il met à distinguer, dans la graphologie, ce qu'il tient pour acquis de ce qui est contestable, seulement probable ou franchement puéril. Il se défie, par exemple, comme il convient, des téméraires qui vont jusqu'à se faire fort de retrouver dans la forme des lettres le physique de l'écrivain, et plus encore des habiles, qui exploitent la graphologie sans l'enseigner et peut-être sans la savoir, qui donnent d'élégantes consultations, lucratives autant que superficielles, sans dévoiler aucun de leurs secrets. On ne lui fera pas, à lui, le même reproche. Il se livre sans réserve. Non content de donner toutes ses observations avec celles de ses devanciers, tous les signes dont il croit avoir l'interprétation, il cherche souvent à expliquer *pourquoi* telle particularité graphique révèle tel trait de caractère. Là est, à vrai dire, la partie faible de son ouvrage. Autant les observations sont justes le plus souvent, autant les explications font sourire. Elles reposent presque toutes sur des analogies douteuses, sinon même purement verbales; elles rappellent un peu ces associations d'idées dont parle Stuart Mill, qui font croire aux paysans que les liqueurs fortes rendent fort.

Le chapitre intitulé : *Principes de la Méthode graphologique* suffirait à faire sentir qu'il n'y a pas l'ombre de charlatanisme dans le fait de M. Crépieux-Jamin. Il n'y met point de mystère. Après quelques pages, trop brèves, sur les rapports généraux de la graphologie avec la psychologie, sur la valeur seulement relative des signes dans une écriture, sur la nécessité de les interpréter les uns par les autres, il vient au fait, et nous donne un vaste tableau des signes dont le sens lui est connu. Signes généraux : l'écriture *harmonique* ou *inharmonique* (ces mots, dont il est fait un continuel usage, voudraient être expliqués plus clairement), montante ou descendante, rectiligne ou serpentine, grande ou petite, verticale, renversée ou inclinée, arrondie ou anguleuse, claire ou confuse, espacée ou serrée, simple, bizarre, ornée, légère, pâteuse, rapide, calme, hésitante, agitée. — Signes particuliers : les courbes, les angles, les lignes, les mots (grossissants ou « gladiolés », oubliés, « filiformes, » les lettres (liées ou juxtaposées, ouvertes ou fermées, ouvertes par le haut ou par le bas...), les majuscules, (surtout M, P, S et L), les minuscules (surtout le D), les finales (longues, courtes, en crochet, en angle aigu), les traits, les barres du t, la ponctuation, les marges, les signatures, les paraphes [1]. — A quoi il faut ajouter

1. Un grand nombre de *fac-simile* éclairent le texte et augmentent l'intérêt du livre.

les *Résultantes*. « On appelle *résultante* le produit de plusieurs signes. Exemple : le t faiblement barré signifie volonté faible, et les grands mouvements de la plume dénotent beaucoup d'imagination. Ce sont deux signes. L'écriture qui les contient tous deux appartient évidemment à un *poltron*, car le manque de volonté le rend lâche, et son imagination lui exagère les dangers qu'il court. La poltronnerie est une résultante. »

Que cet exemple soit contestable ou non, peu importe : il fait très bien voir ce qu'on entend par les résultantes et quel rôle elles jouent en graphologie. A vrai dire, la graphologie n'est possible que si les résultantes peuvent être déterminées avec quelque certitude, car elle consiste essentiellement à reconstituer dans son unité concrète la personnalité intellectuelle et morale d'un individu, « en harmonisant le produit de tous les signes qui composent son écriture, » autrement dit, en interprétant ces divers signes non seulement un à un, mais dans leurs rapports entre eux, et les uns à la lumière des autres.

M. Crépieux-Jamin aurait dû insister davantage sur ce point, car c'est là le côté vraiment philosophique de son sujet. La « science » qui lui est chère relève entièrement de cette psychologie, pour laquelle il montre une sévérité malencontreuse. Il ne suffit pas, en effet, pour que le caractère puisse être connu par l'écriture, qu'il y ait un lien certain entre tel trait de caractère et telle habitude graphique; il faut encore qu'il y ait certaines lois de composition du caractère, lois qui ne peuvent que résulter des lois plus générales de la psychologie, et sans lesquelles on ne saurait ni juger de l'importance relative d'un signe, ni deviner, entre les combinaisons très diverses que peuvent former ensemble un certain nombre de signes quelle est celle en présence de laquelle on se trouve.

L'auteur établit bien que les traits saillants de l'écriture sont autant de manifestations du caractère. N'est-il pas évident que notre écriture est quelque chose de nous, qu'il y a, par exemple, une analogie entre nos traits de plume et nos gestes, que nous mettons plus ou moins dans ces gestes inscrits, comme dans nos mouvements en général, la marque de notre vivacité ou de notre mollesse, de notre simplicité ou de notre prétention, en un mot, de notre personnalité? Il n'est donc pas étonnant qu'une longue observation puisse mettre un esprit ingénieux et fin en état de dire des choses d'une exactitude parfois très piquante, sur le caractère d'un homme dont il ne sait rien par ailleurs et dont il voit l'écriture pour la première fois. C'est là un fait dont tout le monde a pu être témoin, et qui n'a rien de merveilleux. A qui n'est-il pas arrivé de prendre, d'après l'écriture seule, une opinion plus ou moins bonne d'un homme avec qui l'on entre en relations. Consciente ou inconsciente, c'est là une anticipation habituelle et certainement légitime de ce que nous révèleront le visage, la tenue, la démarche, tout le jeu de la physionomie. On conçoit, dis-je, que cette sorte de divination, à laquelle tout le monde se livre plus ou moins sans y atta-

cher, il est vrai, trop d'importance, gagne infiniment en sûreté lorsqu'on y procède méthodiquement, après une étude spéciale, en utilisant avec ses propres observations celles des autres préablement contrôlées. La précision à laquelle on peut arriver de la sorte est réellement curieuse ; nous en avons eu des preuves, personnellement, qui ne nous laissent aucune envie de prendre fait et cause contre M. Crépieux-Jamin pour les sceptiques dont les objections, d'ailleurs faibles, sont par lui fort bien réfutées.

Mais connaître des traits épars d'un caractère ce n'est pas connaître vraiment ce caractère lui-même ; et là le scepticisme pourrait reprendre ses droits. — Nous croyons toutefois qu'il y a une science des caractères, possible au moins dès à présent, et permettant à qui la posséderait d'interpréter les signes graphologiques d'une façon véritablement vivante. Si peu avancée que soit encore la psychologie, elle nous met assurément à même d'affirmer que toutes les combinaisons concevables entre certains traits de caractère ne sont pas possibles également ni probables au même titre. Telle de ces combinaisons, logiquement possible, ne l'est pas psychologiquement ; telle est rare, telle fréquente, au contraire ; tel trait prédominant ne peut coïncider avec tel autre, qu'un troisième n'en résulte nécessairement. Cette science des caractères n'est pas faite encore, mais elle peut l'être, et elle le sera, n'en doutons pas. Ce n'est, après tout, que la psychologie appliquée, ou la synthèse psychologique.

La graphologie empirique n'est pas à mépriser au point de vue de la *caractérologie ;* elle peut, à sa manière, servir à nous faire découvrir les lois de composition du caractère, je veux dire les coïncidences et combinaisons psychiques les plus habituelles ; mais elle a plus à attendre, sans comparaison, des progrès de la science des caractères, que la science des caractères n'a à attendre d'elle et des progrès qu'elle peut faire, abandonnée à elle-même. Telle qu'elle s'offre actuellement, simple recueil de faits plus ou moins bien observés, dont les raisons ne sont pas connues ou ne le sont que d'une manière extrêmement générale et vague, la graphologie ne peut sérieusement prétendre au nom de science. Elle est, j'en conviens, quelque chose de mieux qu'un jeu, elle est un art, analogue à celui du physionomiste et tout aussi fondé en raison. Mais elle n'est pas plus une science que la physignomonie n'en était une avant Gratiolet et Darwin.

HENRI MARION.

---

**Paul Richer.** — ÉTUDES CLINIQUES SUR LA GRANDE HYSTÉRIE, 1 vol. in-8°, XV-976 p. Paris, Delahaye, 1885. 2me édition revue et considérablement augmentée.

La première édition de cet important ouvrage, publiée en 1881, embrassait toute la grande hystérie. Depuis cette époque, le nombre des obser-



vations a tellement augmenté que l'auteur s'est vu dans la nécessité de scinder son livre en deux volumes. C'est le premier volume de l'édition nouvelle qui paraît aujourd'hui ; il est exclusivement consacré aux accidents paroxystiques de la grande névrose, que la crise soit spontanée comme dans la grande attaque, qu'elle soit provoquée comme dans les faits d'hypnotisme. Le second volume traitera des symptômes permanents de la grande hystérie, du diagnostic, du pronostic et du traitement.

L'ouvrage s'ouvre par une description complète de la grande attaque hystérique. M. Richer nous montre d'abord l'attaque régulière avec ses quatre périodes : période épileptoïde, période de clownisme, période des attitudes passionnelles, période de délire ; chacune de ces phases est illustrée par un grand nombre de dessins au trait, faits d'après nature, qui donnent à l'ouvrage une grande valeur artistique. Un parallèle entre la description de la grande hystérie et la description de l'attaque hystérique vulgaire ou de la petite hystérie « montre les connexions intimes qui existent entre ces deux formes de l'hystérie, celle-ci devant être considérée comme une atténuation, l'état rudimentaire de celle-là. » La deuxième partie traite des principales variétés de la grande attaque, dérivant toutes du type décrit : attaque épileptoïde, attaque démoniaque, attue d'extase, attaque de délire, attaque de léthargie, catalepsie ou somnambulisme, attaque de syncope, attaque de spasme, attaque de contracture. L'étude des variétés de la grande attaque hystérique est suivie d'un court exposé des analogies qui existent entre le délire hystérique et les troubles cérébraux occasionnés par l'absorption de l'alcool, de l'absinthe, de l'opium et du haschich. Dans une troisième partie, l'auteur a réuni un grand nombre d'observations puisées aux sources les plus diverses, et montrant l'identité des phénomènes hystériques observés chez des malades de différente nationalité et à différentes époques.

Mais nous avons hâte d'arriver à la quatrième partie, qui est entièrement consacrée à l'*hypnotisme hystérique ;* cette portion de l'ouvrage est celle qui a subi depuis la première édition, le développement le plus considérable, car les recherches sur l'hypnotisme se sont multipliées dans ces dernières années. On trouvera dans l'ouvrage de M. Richer un exposé complet de tous les travaux de l'École de la Salpêtrière, qui jusqu'ici restaient dispersés dans un grand nombre de recueils. Abandonnant la méthode analytique qu'il avait suivie dans la première édition, l'auteur a voulu nous présenter la synthèse des symptômes hypnotiques. Tout en reconnaissant avec son maître, M. le professeur Charcot, que l'hypnotisme comprend trois états nerveux distincts par leur symptômes autant que par leurs modes de production, l'auteur n'a pas pris cette théorie des trois états comme base de son exposition ; il l'a réléguée sous le titre de « essai de nosographie » à la fin de son étude de l'hypnotisme (p. 775).

La méthode des recherches de la Salpêtrière est fort bien caractérisée ; elle consiste essentiellement à procéder du simple au composé, c'est-à-dire du *somatique* au *psychique ;* ce sont en effet les phénomènes physiques de l'hypnotisme, l'hyperexcitabilité neuro-musculaire et les signes

analogues, qui ont donné la preuve scientifique de la réalité du sommeil nerveux. Les procédés en usage pour produire le sommeil sont ensuite exposés avec soin, mais sans rien de nouveau, la lumière vive, la pression du globe oculaire, la fixation du regard, les vibrations du diapason, le bruit du tamtam, la pression du vertex, les excitations cutanées (les passes), la suggestion, etc.

La symptomotalogie de l'hypnotisme commence par l'étude des modifications de la motilité. Voici d'abord cette hyperexcitabilité neuro-musculaire de la léthargie, qu'on a considérée à juste titre comme donnant la *démonstration anatomique* de la réalité de l'hypnotisme. Nous trouvons ici le résumé des expériences remarquables que l'auteur a poursuivies en collaboration avec M. Charcot. Il étudie ensuite les réactions produites par l'application du courant galvanique sur la voûte du crâne pendant la léthargie; les phénomènes musculaires de la catalepsie, la fixité de l'attitude, et la paralysie provoquée, ce dernier phénomène est fort intéressant et trop peu remarqué, la première étude en appartient, croyons-nous, à M. Richer; enfin les phénomènes neuro-musculaires de l'état somnambulique, l'hyperexcitabilité cutano-musculaire. A ce sujet l'auteur rompt plusieurs lances : avec M. Dumontpallier, contre lequel il soutient que la contracture de la léthargie et celle du somnambulisme diffèrent par des caractères cliniques; avec M. Bernheim auquel il prouve que la prétendue catalepsie suggestive n'est pas du tout de la catalepsie mais une attitude suggérée pendant le somnambulisme, ce qui est bien différent. Soumettant ensuite toutes ces modifications de la motilité à l'expérimentation électrique, l'auteur montre avec un grand nombre de tracés les caractères spéciaux de forme de la secousse musculaire dans les diverses périodes de l'hypnotisme. C'est là, à notre avis, le morceau capital du livre, celui où M. Richer a laissé le mieux paraître son esprit ingénieux et méthodique. L'étude de l'hypnotisme à la Salpêtrière est une œuvre collective à laquelle beaucoup d'artisans ont travaillé, sous la direction puissante de M. le professeur Charcot; il est difficile de faire la part de chacun, mais on peut dire que c'est surtout dans les phénomènes physiques que M. Richer a contribué à l'œuvre commune.

Nous aimons moins le chapitre consacré aux phénomènes suggestifs. Il manque d'ordre. Nous le disons franchement, car M. Richer mérite les honneurs d'une libre critique. A notre avis, les phénomènes suggestifs peuvent être disposés suivant le plan que voici : 1° phénomènes moteurs a) *positifs*, attitudes, mouvements, actes, etc. b) *négatifs*. paralysies totales, paralysies systématisées. 2° Phénomènes sensitifs et sensoriels, a) *positifs*. hallucinations, illusions etc. b) *négatifs*. Anesthésies totales, anesthésies systématisées, hallucinations négatives, etc. 3° Phénomènes psychiques complexes, altérations de la mémoire, de la personnalité, etc. Nous ne prétendons pas que ce plan soit le meilleur, mais enfin c'est un plan, et M. Richer n'en a pas. Parmi les morceaux les plus remarquables de ce chapitre, nous citerons les expériences sur la suggestion musculaire pendant la catalepsie, et l'influence de la physionomie sur le geste, une

longue étude sur les hallucinations provoquées, où l'auteur rassemble un grand nombre de faits publiés dernièrement.

Le trait le plus saillant de cette étude est le rôle attribué aux *images consécutives*. L'auteur, d'accord avec M. Parinaud dont il cite les expériences tout au long, établit que l'image consécutive physiologique est un phénomène cérébral, et non rétinien, comme on l'enseigne partout. Partant de là, il entreprend de démontrer que l'hallucination, qui est aussi une image cérébrale, peut être définie une *image consécutive à longue échéance*. Nous croyons la thèse trop absolue. Oui, l'hallucination est une image cérébrale extériorisée, mais dans le genre image, il y a plusieurs espèces : l'image consécutive d'abord, puis l'image du souvenir, puis l'image de l'imagination, qui est créée de toutes pièces par l'esprit. L'hallucination peut provenir de chacune de ces images. Il y a par exemple des visions qui ne sont que des souvenirs en action, d'autres qui sont créées par le délire et ne ressemblent à rien de ce que le malade a déjà vu.

Le livre se termine par deux appendices. Le premier, sous le titre de l'hystérie dans l'histoire, nous donne la description des chorées épidémiques du moyen âge, des possessions démoniaques, des convulsionnaires, des extatiques. Le second appendice a pour objet l'hystérie dans l'art; c'est une critique scientifique des œuvres d'art qui reproduisent des possessions.

A. Binet.

---

**Adolphe Coste.** — Les conditions sociales du bonheur et de la force. — F. Alcan, 1885, 3e édition. XXXVI-279 p., in-18.

M. Coste a enrichi cette nouvelle édition de son livre, afin de l'introniser dans la petite *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, d'une importante préface, où il répond à quelques critiques et où il s'attache surtout à bien préciser l'objet de son étude. Cette précaution était nécessaire à l'endroit des lecteurs qui y auraient cherché un inventaire des plaisirs attachés à l'existence humaine, sans prendre garde que le titre de l'ouvrage leur promet seulement un aperçu des satisfactions que l'homme peut trouver dans les combinaisons sociales.

Le fait qui a frappé M. Coste est que le bonheur paraît ne pas augmenter, tandis que la science s'accroît incessamment depuis quatre siècles. La « variété des sensations », dit-il, est plus grande; mais nous ne semblons pas avoir acquis la « puissance des sentiments », qui seule mesure l'intensité du bonheur aux différentes époques de l'humanité. La sympathie, la personnalité, l'intelligence, telles sont les trois formes de nos sentiments qu'il importerait de développer, et il s'agirait en définitive de reconnaître « comment, par l'organisation de la famille, par la pratique du travail, par la constitution politique, et par l'influence d'une doctrine généreuse, on peut raviver nos joies et communiquer au progrès une action nouvelle. »

La famille, le travail ou le métier, la vie publique, la doctrine, ce sont en effet les quatre grands cadres de l'existence sociale, et ils forment aussi les quatre parties de l'ouvrage de M. Coste. Cet ouvrage relève d'abord, en ses détails, de la critique économique, et je dois me borner à quelques indications d'après lesquelles on en jugera l'esprit.

M. Coste insiste avec une force singulière sur les avantages que l'individu, et partant la société, retireraient d'une constitution plus solide de la famille, et la partie où il en traite est peut-être la meilleure de l'ouvrage. Il trouve avec raison dans la famille le point d'appui naturel du citoyen, et c'est pourquoi il la veut féconde. « Les familles fécondes, dit-il, sont les seules qui restent assurées, autant qu'il est possible, du maintien de leur prospérité et d'une progression nouvelle ». « C'est une grande imprudence, dit-il encore, de ne pas assurer son bonheur, dès qu'on le peut, en se rattachant à une famille nombreuse. » Hélas! on ne l'entend pas ainsi chez nous, où « le mariage, tel qu'on le comprend aujourd'hui, est un moyen de sortir de la famille, et non d'y entrer. » Du reste il ne condamne pas sans réserve le célibat, et il en apprécie au contraire la haute moralité en certains cas.

Si l'on objecte que la nature leurre les individus pour protéger l'existence de l'espèce, il répond que c'est à nous de ménager notre participation dans les bénéfices de la nature et de passer du rang de dupes à celui d'associés, en rapportant nos moyens de bonheur aux lois qui régissent notre fonctionnement physiologique et social. « Le maître n'a besoin, observe-t-il, de tromper son ouvrier, que quand celui-ci est hostile ou inintelligent. » Tous ces chapitres sont riches de pensées fines, souvent émues.

La question de la propriété est liée étroitement à celle de la famille. M. Coste trouve la justification immédiate du droit de propriété, droit qui est pour lui une simple conséquence sociale, dans ce fait que « aux mains des incapables, il serait insoutenable. » Il écrit plus loin : « L'activité est la raison d'être de la propriété, comme la fécondité est la raison d'être du mariage. » Il n'hésite donc pas à réclamer pour le père de famille la même liberté de tester qu'on laisse au célibataire, dans le but de continuer la propriété familiale aux mains des enfants les plus capables de la soutenir.

Le point saillant de la deuxième partie de l'ouvrage est la critique des diverses formes du système coopératif tant préconisé, en tant qu'il aurait la vertu de remplacer l'action des grands capitaux. Le vrai problème, selon M. Coste, paraît être dans une hiérarchie des fonctions, des services et des responsabilités, ordonnés au sein d'une entreprise collective telle que les besoins modernes ont conduit à l'organiser, et pour ainsi dire dans « l'emboîtement des entreprises responsables ». La question sociale est à ses yeux de « concilier la concentration des capitaux avec l'activité des propriétaires et la personnalité des metteurs en œuvre. »

Dans la troisième partie, il s'attache principalement à recommander

un régime municipal où le plus grand nombre de personnes s'exerceraient à la vie publique et en jouiraient. Chacun de nous, observe-t-il justement, a l'ambition d'être un personnage. « Les fonctions anonymes assomment comme des corvées. Mais qu'on soit seulement caporal de sapeurs-pompiers, et l'on payera de sa personne, on travaillera pour la gloire dix fois plus que pour le profit. »

La quatrième partie de son ouvrage, consacrée à la doctrine, et où il s'inspire des idées de Comte, a valu à M. Coste des critiques assez vives. « Je ne bataillerai pas sur la forme, dit-il à ce sujet dans sa Préface. ... J'insiste seulement sur le fond. Je crois qu'une certaine philosophie populaire doit remplacer ou renforcer la religion, qui a depuis longtemps faibli dans son rôle d'éducatrice et qui désormais paraît impuissante à améliorer le fonctionnement social. Je ne vois plus dorénavant de place dans le monde que pour une doctrine fermement appuyée sur la science. » Il a raison, et l'office d'une telle doctrine est indispensable. A mon avis, cependant, cette partie reste la plus faible de *son livre*, et si ses « Impressions de voyage au XX<sup>e</sup> siècle » ont le mérite de montrer l'œuvre de la rénovation de l'esprit par l'école et par les cérémonies dans l'humble milieu de la commune rurale, ce morceau est un peu pauvrement exécuté, et cela, d'abord, faute d'un suffisant développement.

Si son ouvrage, du reste, encourt une critique générale, cette critique regarde le peu d'étendue qui le condamnait à être une sorte de programme. De fortes études étaient exigées, sans doute, pour pouvoir tracer un pareil programme, et l'excuse très valable de M. Coste est que son livre est de ceux où un homme instruit se plaît à exposer l'ensemble des convictions solides où il est parvenu, avec l'intention de les développer dans la suite. Il a déjà repris, en effet, plusieurs parties de ce petit livre en des ouvrages spéciaux de grande valeur, et nous signalons volontiers ce travail où s'annonce l'idée maîtresse d'un écrivain appelé à fournir la carrière d'un économiste qui est aussi un philosophe. Cette idée maîtresse est celle de la liberté, dont il est de mode aujourd'hui de se défier; mais elle est ici tout à fait ferme, parce qu'elle demeure l'expression de faits positifs, et qu'elle signifie toujours l'accroissement régulier de l'homme social, considéré comme père de famille, comme travailleur, comme citoyen, comme être pensant et conscient.

LUCIEN ARRÉAT.

---

Dr H. Thulié. — LA FEMME. — ESSAI DE SOCIOLOGIE PHYSIOLOGIQUE. In-8°, 517 pages.

M. le docteur H. Thulié, ancien président du Conseil municipal de Paris, étudie la condition de la femme, ce qu'elle a été, ce qu'elle est, ce qu'elle doit être. « Ce n'est pas, dit l'auteur, un livre de justice métaphysique et d'aspirations idéales; il s'appuie sur les lois naturelles,



c'est une démonstration » (Avant-propos, p. 111). Donc rien de commun avec les déclamations des galantins révolutionnaires; c'est par la méthode physiologique, c'est par l'étude des organes et des fonctions naturelles de la femme qu'il faut déterminer ce que doit être sa condition dans la société.

Dans la première partie de son livre, M. Thulié étudie ce qu'a été la femme dans le passé. Dans cette revue un peu rapide, on peut reprocher à l'auteur, contrairement à la méthode historique moderne, de trop juger, de trop critiquer, de ne pas assez expliquer et comprendre. Les partisans de l'égalité absolue de la femme pourront du moins découvrir dans ces pages que le vrai droit *naturel* pour elle est d'être rouée de coups.

La seconde partie est consacrée à l'étude de la condition actuelle de la femme. S'il faut en croire l'auteur, la stérilité est sanctifiée, voyez les religieuses; bien plus, elle est adorée, voyez les filles. Le mot *adorée* n'a plus rien ici de commun avec la religion. La femme honnête est sacrifiée. « Le mariage, tel qu'il est constitué, donne tous les avantages à l'homme. »

Que faire? (3e partie). Interrogeons les faiseurs de théories, les donneurs de conseils. Voilà d'abord les hommes de la tradition : la femme est un être inférieur. Les preuves abondent : le serpent, la pomme, les Pères de l'Église, les conciles. M. Thulié conclut avec le sens commun, qui n'est pas à dédaigner en ces matières : « L'idée d'infériorité est fausse, les deux sexes ne peuvent se comparer et être déclarés inférieurs ou supérieurs. Est-il supérieur de faire un livre qui respire le génie ou de faire l'homme qui écrira le livre? » (p. 209). Voici maintenant les hommes de sentiment, les théoriciens galants : leur idée peut s'exprimer assez exactement en ces termes : la femme est un homme. Le Dr Thulié, qui a étudié la médecine, ne peut accepter cet aphorisme. « L'homme et la femme ne sont pas égaux, ils ne sont pas inégaux non plus, ils ne sont pas comparables » (p. 221). Le rôle de la femme, c'est la maternité. Voilà l'idée maîtresse, ce qu'on ne devrait jamais oublier quand on parle d'elle. Que de grandes phrases soudain dégonflées! « Les devoirs politiques sont incompatibles avec les devoirs de la maternité; la femme-citoyen est fatalement stérile » (p. 236). Rapportons-nous-en à la science. « Plus on observe la nature, plus on constate que les deux sexes ne peuvent se comparer, ayant chacun un rôle spécial à remplir et une organisation entièrement adaptée à ce rôle » (p. 241). « L'homme et la femme, indispensables l'un à l'autre, n'étant rien et ne pouvant rien l'un sans l'autre, aussi bien au point de vue de l'individu qu'au point de vue de l'espèce, ne sont donc ni égaux ni inégaux : ils sont complémentaires. Le couple, c'est l'être humain entier » (p. 261). Proudhon, d'un point de vue non plus physiologique, mais moral, avait exprimé ces idées avec l'admirable élévation qui parfois donne à son talent une irrésistible autorité. La destination naturelle de la femme, c'est la maternité, c'est toujours là qu'il en faut revenir. « L'amour, l'enfantement, l'allaitement, l'éducation, voilà la mission de la femme, autrement grande, noble et



indispensable que celle d'un docteur empêché, d'un avocat à tout faire, ou d'un politicien sentimental » (p. 292). L'auteur, il faut l'avouer, ne résout pas une des questions les plus douloureuses : sans doute, c'est assez de la maternité pour remplir la vie de la femme; mais il y a la nécessité de vivre, la misère, la lutte et la concurrence, qui opposent l'homme et la femme, ces deux alliés naturels.

Si l'auteur n'admet pas les théories sentimentales des partisans de l'égalité, ce n'est pas à dire qu'il ne demande aucune réforme, seulement toutes les réformes qu'il demande sont destinées, non pas à faire de la femme un homme, mais à lui permettre le développement de sa vraie nature. Recherche de la paternité, extension des droits de la femme « qui est aussi capable que l'homme de témoigner, d'administrer les biens des mineurs; » droits de l'épouse sur ses biens, sur ses enfants, sauvegardés, amélioration de la loi du divorce, éducation normale de la femme, « élevée pour la direction du ménage, la maternité et l'éducation de l'enfant; » telles sont, entre autres, les réformes pratiques réclamées par l'auteur. Dans ce livre, auquel l'avenir ne peut manquer de donner raison, le docteur Thulié a eu le courage, et c'est son habitude, de ne dire que ce qu'il pensait, et de dire tout ce qu'il pensait : il en a été récompensé.

G. S.

---

E. H. Bradley. — THE PRINCIPLES OF LOGIC. In-8. XVII-534 p. London, Kegan Paul, 1883.

Ce livre qui, si nous en jugeons par l'abondance des matières et la force parfois subtile de la discussion, est l'œuvre de l'un des représentants les plus distingués et les mieux informés de l'école de l'intuition, a pour objet, comme l'indique son titre, de rechercher les principes de la logique. Ces principes, il les trouvera en partie dans la psychologie, en partie dans la métaphysique. C'est que, d'après l'auteur, la logique est une science qui prend ses racines dans la psychologie et aboutit à la métaphysique. Il ne sait pas bien où commence la logique et où elle finit. Elle est un milieu par où l'enchaînement se continue. En tout cas, l'ancienne logique est dépassée, la science a changé de place depuis un demi-siècle. Elle n'est plus où elle était et ne peut rester là où elle est.

L'ouvrage se divise en trois livres. Dans le premier, l'auteur développe une théorie remarquable du jugement. Dans le second, il traite de la nature générale de l'inférence, réfute les théories associationistes et critique en un chapitre la logique par équations de M. Stanley Jevons. Dans le troisième, il complète sa théorie du raisonnement. Nous allons analyser successivement ces trois livres en nous attachant aux théories les plus originales, pour passer rapidement sur ce qui est d'un

commun usage; nous mêlerons à notre exposition quelques réflexions et quelque critiques.

I. — Tous les logiciens s'accordent à reconnaître que les principes de la logique sont les principes mêmes des opérations de l'esprit et ces opérations, d'après eux, sont la conception, le jugement et le raisonnement. Bradley n'est pas d'un autre avis, cependant il ne recherchera pas dans son livre les principes de la conception ou de l'idée et s'arrêtera à rechercher ceux du jugement et du raisonnement. C'est que, d'après lui, les origines de l'idée sont psychologiques plutôt que logiques. L'idée est le fait-principe avec lequel commence la logique proprement dite. L'idée d'ailleurs a deux sens, un sens psychologique, et, en ce sens, elle est un état mental, un fait singulier, et un sens logique, et, en ce sens, elle est un symbole, elle a une valeur universelle.

Le jugement est l'acte qui met en œuvre la valeur universelle de l'idée, qui développe le sens qu'elle renferme. On peut donc définir le jugement l'acte qui rapporte un contenu idéal (reconnu pour tel) à une réalité extérieure à cet acte même. L'idée universelle n'est en elle-même qu'un adjectif errant. Par l'affirmation nous fixons cet adjectif en l'unissant à un substantif réel. Le lecteur a sans doute déjà remarqué que cette définition du jugement diffère notablement des définitions ordinaires. Elle en diffère surtout en ce que dans celle-ci, il n'est question que d'une seule idée ; toutes les autres définitions considèrent au contraire le jugement comme composé de deux idées. C'est là, d'après notre auteur, une erreur fondamentale. Dans le jugement il n'y a et il ne peut y avoir qu'une seule idée. L'idée en effet est constituée par un tout; l'attribut est toujours contenu dans le sujet; le sujet et l'attribut ne sont qu'une seule et même idée. Quand nous jugeons, nous affirmons une idée et cette idée contient tout ce que nous sommes amenés à y mettre; simple ou complexe, dès qu'elle est posée par l'esprit, elle est unique. S'il n'y a qu'une seule idée dans tout jugement, il est clair qu'il faut abandonner la doctrine qui enseigne que le jugement rapporte une idée unique comme attribut à une autre idée unique comme sujet. Il faut, pour être dans le vrai, dire que dans tout jugement il y a un sujet dont on affirme un contenu idéal. Mais ce sujet logique n'est pas dans le contenu idéal et se distingue profondément, comme nous le verrons plus loin, du sujet grammatical.

De ce que l'auteur appelle *la superstition* du sujet, de la copule et du prédicat, résultent plusieurs erreurs qu'il va indiquer :

1° Le jugement n'est pas le résultat d'une association. En effet, le résultat d'une association dont les termes sont singuliers ne peut être lui-même que singulier et le contenu idéal qu'affirme le jugement a une valeur universelle. De plus, le jugement est un fait simple; comment deux choses différentes peuvent-elles composer un résultat simple ? C'est ce qui ne s'entend pas.

2° Le jugement n'est pas le résultat de la force ou de la faiblesse des idées, il ne se confond pas avec la volition. Contre cette théorie de Bain,



l'auteur montre : (a) qu'il y a des idées qui forment la matière d'un jugement (ex. les idées abstraites) et qui n'ont aucune influence sur notre action; (b) qu'il y a des idées qui influent sur nous bien que nous les croyions fausses (ex. la peur des fantômes); (c) que le jugement est bien distinct de l'action qu'il exprime. « Il serait drôle, dit l'auteur, que ce jugement: *Il pleuvra demain*, se confondît avec l'action d'acheter un parapluie »; (d) que l'influence d'une idée sur l'action est susceptible d'un grand nombre de degrés, tandis que le jugement n'a point de degrés. On veut plus ou moins, on ne juge pas plus ou moins, on juge ou on ne juge pas.

Il semble que ce quatrième argument soit la réponse la plus juste qu'on puisse opposer à Bain. Les trois précédents nous paraissent passer à côté de la question. Bain soutient que la volition est le résultat de la force des idées ; or, dans la doctrine de l'association, le jugement ne peut être autre chose qu'un résultat de cette nature, le jugement sera donc un phénomène de même nature que la volition et la volition un phénomène de même nature que le jugement; à vrai dire, Jugement = Volition. Mais cependant les effets extérieurs peuvent différer. On peut réserver le nom du jugement aux volitions sans effet externe et celui de volition aux jugements qui ont une conséquence extérieure. Il semble bien que les trois premiers arguments de notre auteur ne portent pas contre la théorie associationiste ainsi entendue.

3° Un autre groupe d'erreurs résulte, d'après Bradley, de cette théorie que le jugement est constitué par une couple d'idées réunies par une copule. Interrogez ou répondez, l'interrogation contiendra les mêmes éléments que la réponse. Cependant la réponse seule est un jugement. Il ne peut donc se faire que le jugement soit constitué par les relations internes des éléments de la proposition. Ces relations ne sont rien de plus qu'une condition du jugement. — Mais l'auteur se place ici à un point de vue psychologique, où en effet il y a une différence entre une demande et une réponse, et non au point de vue logique où il n'y a que des réponses et point de demandes. La logique analyse ou reconstruit le donné, mais ne le crée pas. Partant de là, Bradley va montrer les principales erreurs qui résultent, suivant lui, de la théorie ordinaire : (a) Le jugement n'est pas une exclusion hors de ou une inclusion dans une espèce. Quand on dit A=B, on ne veut point dire que A est dans la classe des choses égales à B. — Sans doute, répondrons-nous, et M. Lachelier avait mis ce cas en lumière [1], mais cela prouve-t-il que A n'est pas une idée, que B n'en est pas une autre et que = n'est pas une copule? — (b) Le jugement n'est pas une exclusion hors de ni une inclusion dans un sujet. Ainsi dans : A est égal à B, pourquoi attribuer à A un rôle supérieur à B? — Ceci devient encore plus évident si l'on prend pour exemple cette proposition : Rien n'est fait. — Soit encore, dirons-nous, mais cela empêche-t-il que A soit une idée, que *égal à B* en soit une autre et que *est*

1. *De naturâ syllogismi*, in-8, Ladrange, Paris, 1871.

unisse les deux? — (c). Le jugement n'est pas une assertion qui affirme que le sujet et le prédicat sont identiques ou égaux. Cette troisième erreur est la plus dangereuse de toutes. C'est elle qui fonde toute l'analytique nouvelle par la théorie de la quantification du prédicat. Elle mérite donc un examen attentif et minutieux.

Deux choses sont possibles : On affirme : ou 1° que le sujet et le prédicat sont égaux en quantité ; ou 2° qu'ils le sont en qualité. 1° Dire que tous les nègres = quelques hommes, c'est comme si l'on disait que 2=12—10; de plus on ne peut pas toujours quantifier ainsi le prédicat, car alors quand Bradley dit : Tout jugement = quelque non-équation, ce serait comme s'il disait que diviser deux fois le même nombre par 2 ne donne pas toujours la même quantité. — Mais l'auteur ne s'aperçoit pas que cela ne prouve qu'une chose, c'est que sa théorie est antithétique à celle de Hamilton. Il y a là une faute de logique évidente. Quant au fond, il n'est pas moins erroné. Toute proposition universelle affirmative peut certainement se quantifier comme l'a voulu Hamilton, et comme l'a cru la scolastique tout entière.

2° Si c'est en qualité que le sujet et le prédicat sont déclarés égaux, ils deviennent alors identiques et ne diffèrent plus que par leur nom. On dit alors absolument que *tous les nègres = quelques hommes*, mais *quelques hommes = non-nègres*, de sorte que *quelques hommes* se trouve à la fois égaler et n'égaler pas *non-nègres*, ce qui est absurde. — Cette critique, à notre sens, dérisoire, prouve qu'en aucun cas la copule *est* ne peut être remplacée, comme le voudrait la nouvelle logique, par le signe = expression d'une égalité absolue. Il faut admettre, comme l'a très profondément montré M. Lachelier (*loc. cit.*), qu'il y a dans notre esprit toute une série de jugements qui portent sur la qualité des choses qui expriment en dernière analyse des sensations et sont irréductibles à la pure identité. — L'auteur, poursuivant sa critique, montre très bien que les partisans de la quantification du prédicat doivent aboutir à enfermer leur parole et leur pensée dans l'affirmation d'une identité fondamentale de la forme AB = AB. C'est aussi entièrement notre avis. Le monisme le plus vide est au fond de cette théorie d'apparences si modestes. Mais restant sur le terrain logique, on ne peut s'empêcher de dire avec Bradley que l'identité AB = AB est certainement vraie, mais qu'elle ne constitue pas un jugement, car il n'y a pas jugement sans une différence entre le sujet et le prédicat.

Il y a cependant de la vérité mêlée à toutes ces erreurs, et en particulier il faut reconnaître que tout jugement enveloppe une complexité plus ou moins grande et que le prédicat, pour ne pas être toujours universel, ne laisse pas de l'être parfois. Il faut avouer aussi que l'objet du jugement, en dépit de la différence des termes, est d'affirmer l'identité du sujet avec l'extension du prédicat. Quel est en effet le sujet dans un jugement? — Nous touchons ici à la théorie la plus originale de l'auteur. — Le sujet n'est point le sujet grammatical, mais la réalité même. Dans la proposition S est P, cette proposition tout entière n'est

que le prédicat de la réalité. Ceci dérive de la définition même du jugement donnée plus haut : Le jugement est l'attribution d'un contenu idéal à la réalité. Il est incontestable que S est une idée, que P en est une autre, leur ensemble S est P est un contenu idéal, cet ensemble forme donc le véritable prédicat du véritable jugement. L'identité qui est affirmée dans le jugement est celle du sujet réel qui se retrouve sous les apparences multiples de son prédicat. En ce sens, chaque jugement affirme ou l'identité qui persiste sous les différences, ou la diversité qui est vraie de tout sujet. La vérité résulte de l'attribution exacte de la synthèse grammaticale au sujet réel.

L'auteur passe ensuite à des considérations sur le développement de la fonction de juger et reconnaît avec raison que le jugement est la dernière acquisition de l'esprit. Il soulève le problème intéressant de l'existence du jugement chez les animaux et s'attache à démontrer que la doctrine de l'association ne peut expliquer aucun état mental, même le plus inférieur. Selon lui, aucune expérience n'est particulière, l'animal, l'enfant n'ont que des sensations et des images, et l'image vague et indéfinie qui résulte des expériences passées est certainement un type universel et point du tout quelque chose de singulier. L'auteur s'appuie sur cette donnée pour conclure que l'animal, ni l'enfant ne perçoivent l'individu comme tel. — Il semble qu'il y aurait beaucoup à dire sur ce point et il faut être bien ennemi de l'école de l'association pour ne pas reconnaître qu'une sensation est la chose la plus singulière qui soit possible et qu'une image, toute différente qu'elle soit des expériences passées dont elle forme comme le résidu, est aussi singulière elle-même que les sensations d'où elle vient. Est-ce que les photographies générales de Galton ne sont pas aussi singulières que celles qui ont servi à les former? — Où l'auteur a plus de raison, semble-t-il, c'est quand il montre que la thèse associationiste ne suffit pas à expliquer l'intelligence et le jugement dans l'homme. Ici en effet nous avons la conscience de nous servir d'un universel qui dépasse l'expérience, comme le dit très bien Bradley. « Les idées sont des faits particuliers, mais comment en usons-nous? si elles restent particulières, elles sont des faits et non des idées ; si elles étendent ou modifient l'expérience, elles ne sont plus particulières. » Or, c'est ce dernier cas qui se réalise dans le jugement.

L'auteur examine maintenant certains problèmes familiers à ceux qui ont suivi la discussion commencée par Herbart. Leur solution est très importante pour la logique moderne. Ces problèmes se rapportent à l'essence du jugement et à ses classifications.

Le jugement affirme quelque chose d'un fait ou d'une réalité. Le jugement peut donc être vrai ou faux. Sa vérité ou sa fausseté n'est pas contenue en lui-même, mais se rapporte à quelque chose d'extérieur. En effet, le jugement actuel affirme que le contenu idéal SP est imposé à nos esprits par une réalité $x$. Et cette réalité, quelle qu'elle puisse être, est le sujet du jugement. Le jugement est donc une assertion qui porte

sur un fait. — A cette théorie Herbart oppose, entre autres difficultés : Dans ce jugement : « Un cercle carré est impossible », il n'y a pas de fait affirmé. — Bradley répond : La réalité que j'affirme n'est pas celle du sujet *grammatical*, c'est celle du sujet réel, or, ce sujet réel est ici *la nature de l'espace* qui ne permet pas de construire un cercle carré. — Herbart dit encore : Où trouver un fait dans ce jugement : « La colère des dieux d'Homère est terrible? » — Bradley répond : la réalité est ici Homère ou, si Homère n'a pas existé, les poèmes qui existent sous son nom. Ainsi, quoi que ce soit que nous disions, nous le disons de quelque chose, d'une chose qui existe en dehors du jugement.

En niant que le jugement affirme un fait, Herbart soulevait non une difficulté grammaticale, mais une difficulté sur les rapports de la vérité et des idées. Si l'on admet en effet que le jugement est l'union de deux idées et que la vérité est la même chose que le fait, on verra bientôt que nous ne pouvons nous flatter d'exprimer aucun jugement qui soit vrai. L'idée en effet diffère profondément de la réalité. Le fait est individuel, l'idée est universelle; le fait est substantiel, l'idée adjective; le fait existe en lui-même, l'idée n'est que symbolique. La conclusion est que, si la vérité réside dans les idées, cette vérité ne peut être un fait et que le fait ne peut être vrai. D'où il suit que tout jugement est hypothétique. En affirmant que S est P, je n'affirme point la réalité de S, ni celle de P, ni même celle de leur union, j'affirme simplement que si je suppose S, je pourrai affirmer que S est P, et en ela seul consiste la vérité du jugement.

Mais nous savons que Bradley n'admet pas que le jugement soit constitué par une synthèse d'idées, par conséquent il ne saurait admettre les conséquences que tire Herbart de cette prémisse. Il reconnaît cependant que le réel n'existe pas dans l'idée, que le réel est un individu, tandis que l'idée ne peut pas être individuelle? — Mais ne pouvons-nous pas former l'individu avec des universaux? Les plus grandes réalités ne sont-elles pas celles qui subsistent en plusieurs moments du temps ou en plusieurs points de l'espace? — Si nous ne le pouvons pas, comme la vérité n'est que dans l'idée universelle, et que la réalité n'est que dans le fait individuel, nous ne pouvons dire d'aucune vérité qu'elle est réelle, ni d'aucune réalité qu'elle est vraie, et tous nos jugements ne seront que des jugements hypothétiques. Examinons s'il en est ainsi.

L'auteur distingue deux sortes de jugements catégoriques : les universels et les singuliers. On peut diviser ceux-ci en trois classes : 1° Ceux dans lesquels nous exprimons tout ou partie d'une perception présente, Ex. : *J'ai mal à la tête; ceci est un loup.* Comme on n'y fait qu'analyser le donné on peut les nommer : *Jugements analytiques de la sensation;* 2° ceux qui posent un fait du temps ou de l'espace sans que ce fait soit directement perçu. Ex. : *Cette route mène à Londres; il a plu hier.* Comme ils étendent le donné par une construction idéale et qu'ils renferment une inférence on peut les appeler : *Jugements synthétiques de la sensation*; 3° ceux qui expriment une réalité qui n'a jamais été

sensible. Ex. : *Dieu est esprit; l'âme est une substance.* On peut contester la valeur métaphysique de ces jugements, mais la logique ne peut leur refuser une place. L'auteur ne leur donne pas un nom particulier. Passons en revue ces diverses sortes de jugements.

L'auteur commence d'abord par établir que les jugements universels sont hypothétiques. Le jugement général est en effet composé d'adjectifs. Il affirme une connexion entre les éléments d'un contenu, mais l'existence réelle de ce contenu reste en suspens. Ex. : *Tous les triangles équilatéraux sont équiangles; tous les mammifères ont le sang chaud*, cela veut dire que, à *supposer* qu'il y ait des triangles équilatéraux, ces triangles seront équiangles; à *supposer* qu'il y ait des mammifères, ces animaux auront le sang chaud; mais rien ne garantit dans le jugement même l'existence réelle du contenu. On peut remarquer ici en passant de quelle importance est cette théorie pour la critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu. C'est bien en effet une observation de cette nature qui est à la base de la critique kantienne.

On objecte à Bradley que le jugement hypothétique n'est lui-même qu'une espèce des jugements catégoriques, il répond que cela n'est vrai que si le jugement hypothétique peut se ramener à un singulier collectif. Mais il n'a pas l'air de s'apercevoir que sa théorie même du jugement, si elle est poussée plus loin qu'il ne l'a poussée, mais aussi loin qu'elle doit l'être, aboutit à poser tout jugement comme expression d'une réalité dernière qui est le moi, ce qui revient à dire que le jugement universel est l'expression d'une réalité singulière et par conséquent qu'il n'est pas en dernière analyse hypothétique, que c'est au contraire, l'hypothétique qui, en dernière analyse, est catégorique. Bradley reconnaît d'ailleurs qu'un fait est affirmé dans tout jugement, même hypothétique, à savoir la connexion des éléments du contenu idéal, mais nous ne pouvons voir là qu'une contradiction à sa thèse fondamentale. En effet, il a soutenu que le fait affirmé est une réalité extérieure au contenu idéal, qui est le vrai sujet, et il dit maintenant que le fait affirmé est la connexion entre les éléments idéaux. Quoi qu'il en soit, l'auteur affirme que, en passant du jugement singulier à l'universel, nous avons abandonné la réalité; mais si nous avons laissé le monde réel, nous avons trouvé le monde de la science. Le but de la science est en effet la découverte des lois et la loi, jugement absrait universel, n'est autre chose qu'un jugement hypothétique.

Les jugements singuliers, étant au contraire posés comme catégoriques, nous pouvons espérer qu'ils nous donneront une plus grande part de vérité que les jugements hypothétiques. Nous sommes cependant trompés dans notre attente. En effet, tout jugement analytique de la sensation est un X car il n'affirme qu'une partie d'une réalité complexe. La réalité $X = a\,b\,c\,d\,e\,f\,g\,h$, et nous disons $X = a$, ou $X = ab$. C'est évidemment là une erreur. Toute analyse est une altération des choses, nous ne pouvons poser pas isolée une qualité, dans son isolement cette qualité a certai-

nement perdu quelque chose. Tel est, selon Bradley, le principe premier de toutes les erreurs de l'école de l'expérience qui ne s'appuie que sur l'analyse. Si A et B sont unis dans une relation C, on ne peut dire que A peut exister sans C ou sans B. Quelle raison avons-nous de choisir une partie de la réalité plutôt qu'une autre? Le phénomène sensible est tout ce qu'il est, et lui enlever quelque chose de ce qu'il est, c'est l'altérer. Une fraction de la vérité enlevée la rend entièrement fausse, parce que cette fraction qui a disparu servait à qualifier le tout. Le lecteur français se souviendra sans doute que M. Taine a depuis longtemps déjà signalé ce défaut de l'école expérimentale anglaise. Le jugement analytique n'est donc pas vrai par lui-même; s'il possède la vérité, c'est grâce à quelque chose d'extérieur à lui; sa vérité est donc soumise à une condition, il n'est donc pas catégorique, mais hypothétique et ce jugement singulier hypothétique est inférieur en valeur au jugement universel, car dans celui-ci la relation exprimée est toujours réelle, tandis que celle qui exprime le jugement singulier peut très bien ne pas exister. — Les jugements synthétiques de la sensation enveloppant, comme nous l'avons vu, une inférence, ils se réfèrent donc à un jugement universel et par suite à une condition. Ils sont donc aussi hypothétiques.

Reste la troisième classe de jugements, ceux qui affirment quelque chose d'individuel qui n'est ni dans l'espace ni dans le temps. Ces jugements enferment-ils aussi une hypothèse cachée, ou faut-il voir la seule vérité catégorique dans des jugements de cette sorte : *Le moi est réel; les phénomènes ne sont que l'apparence que l'âme présente à l'âme*? « Nous ne pouvons répondre, dit l'auteur, mais en tout cas, si l'on nous demande où est la vérité catégorique, nous pouvons répondre : Ici ou nulle part. » — C'est bien en effet la seule conclusion à tirer de cette subtile et savante analyse, et toute une métaphysique y est contenue, à moins qu'elle ne soit inspirée peut-être par une métaphysique préconçue et cette métaphysique est celle-même que développait Fichte dans la *Doctrine de la Science*.

Mais l'auteur ne veut pas faire de métaphysique et il passe à l'étude du jugement négatif où il ne dit rien de bien nouveau, puis à celle du jugement disjonctif qui, d'après lui, n'a pas été compris par la plupart des logiciens. Ils ont cru que ce jugement résultait d'une combinaison d'hypothèses. Il n'en est pas ainsi, d'après Bradley; en disant A est *b* ou *c*, on affirme de A quelque chose *x* commun à *b* et à *c*. C'est dans la sphère de cette qualité *x* que la disjonction est affirmée. Ainsi le jugement deviendrait un simple jugement catégorique, ou plutôt hypothétique, selon Bradley. — Il semble bien que ce ne soit là qu'une pure subtilité et il est regrettable que l'auteur se soit dispensé de donner un exemple concret qui, je le crois, aurait rendu évidente le peu de valeur de l'explication. — Bradley enfin croit que, loin que le jugement disjonctif repose, comme on le dit, sur le principe du milieu exclu, ce principe n'est au contraire lui-même qu'un cas de disjonction. Il prétend en effet que le jugement disjonctif n'a de force que par l'impuissance de notre esprit. Nous disons :

Dieu est esprit *ou* corps, mais c'est que nous ne pouvons nous représenter autre chose, s'ensuit-il que Dieu ne puisse être autre chose? — Sans doute, répondrons-nous à Bradley, mais y a-t-il bien en ce cas un véritable jugement disjonctif *logique*? Les termes du jugement disjonctif ne doivent pas en effet être seulement exclusifs, il doivent encore être *exhaustifs*. Ce n'est qu'à cette seconde condition que ce jugement pourra fournir un fondement au raisonnement. Est-il possible d'avoir de tels jugements? Oui, à la condition de poser des dichotomies contradictoires, et ceci ramène le jugement disjonctif à reposer sur le principe du milieu exclu. Nous reconnaissons donc avec Bradley qu'il peut y avoir des jugements disjonctifs qui ne sont pas exhaustifs : ex. : *L'homme est blanc, jaune ou rouge*, on omet *noir;* mais nous ajoutons : un tel jugement n'a point de valeur logique, c'est un phénomène psychologique particulier; la logique, bien loin d'y voir le type de la disjonction, ne doit s'en occuper que pour montrer son insuffisance.

L'auteur étudie ensuite les trois principes d'identité, de contradiction, de milieu exclu, puis la quantité et la modalité des jugements. Peut-être s'appuie-t-il un peu trop sur le principe d'identité, et ne donne-t-il pas à l'extension et à l'intension des jugements tous les développements que demande cette importante question. Il soutient que la modalité des jugements ne ressortit pas à la logique, ce qui est au moins douteux, et arrive enfin à l'exposition de sa théorie de l'inférence ou comme nous disons en France, du raisonnement.

II. Nous passerons rapidement sur les parties où l'auteur ne fait que rapporter des doctrines bien connues sur les caractères du raisonnement. Bradley relève comme une erreur constante des logiciens la doctrine qu'il y a une proposition majeure dans tout raisonnement, il va même jusqu'à dire qu'il n'y a jamais de proposition qui mérite ce titre. Nous croyons qu'il dépasse la vérité qui, selon nous, a été parfaitement établie par M. Lachelier dans sa thèse latine, déjà citée. Il n'y aurait plus dès lors de syllogisme, puisqu'il ne peut y avoir syllogisme sans majeure. — A la suite de Kant, Bradley affirme que le principe du raisonnement n'est pas le *Dictum de omni et nullo*, mais cet autre: *Nota notæ est nota rei ipsius*. — Y a-t-il entre ces deux principes la différence radicale qu'on croit y trouver? C'est une question intéressante que nous nous contentons de soulever et que nous n'avons pas le temps de résoudre. Quoi qu'il en soit, la théorie de Kant aboutit, d'après l'auteur, à n'accepter comme valide que la troisième figure. Le résultat est assez étrange, si l'on se souvient que Kant ramenait au contraire toutes les figures à la première [1], peut-être cependant n'est-ce pas Bradley qui a tort. Nous regrettons de ne pouvoir le suivre ainsi pas à pas, nous aurions encore à relever un certain nombre d'erreurs, par exemple celle-ci, qu'il peut y avoir plus de trois termes dans un raisonnement, qui me paraît une simple confusion; contentons-nous d'indi-

1. *Fausse subtilité des figures du syllogisme.*

quer un passage (246-250) où Bradley s'élève avec une indignation peut-être hors de saison contre les logiciens qui prétendent faire servir la logique à bien raisonner. Il les assimile, ce en quoi il a raison, à des moralistes qui veulent s'ériger en directeurs de conscience. Je ne vois pas là de quoi se fâcher et crier à l'oppression (spiritual tyranny). Quand le logicien ou le moraliste ont découvert une loi véritable du raisonnement ou de la conduite, ont-ils donc tant de tort de dire aux gens qu'ils doivent raisonner ou se conduire d'après ces lois? Bradley proteste en sa qualité de protestant orthodoxe, mais en vérité qu'a la logique à voir là-dedans? — A propos des raisonnements négatifs, l'auteur soutient qu'on peut tirer une conclusion de deux prémisses négatives. — Malgré l'autorité de St. Jevons, il est permis de penser qu'il n'y a ici encore qu'une confusion. Il est possible de donner à une proposition affirmative au fond une forme négative et par conséquent d'arriver ainsi à une conclusion, mais a-t-on le droit de rire des subtilités de l'ancienne logique quand on en introduit de pareilles dans la nouvelle?

Bradley affirme que deux conditions sont nécessaires pour raisonner : 1° Une identité doit être affirmée et une simple ressemblance ne suffit pas : 2° une des deux prémisses au moins doit être universelle. Ces deux conditions ne peuvent exister dans la doctrine associationiste qui n'admet ni identité, ni universalité, ce qui amène l'auteur à un examen approfondi de la *logique de l'association*. Nous signalons ces pages au lecteur français (273-342); elles lui montreront que les empiristes anglais ont dans leur pays même de redoutables adversaires. Nous ne pouvons qu'indiquer les traits principaux de cette polémique ou l'auteur critique successivement la théorie de l'association, l'idée de l'inférence considérée comme passage du particulier au particulier et les méthodes de preuve indiquées par la *Logique* de St. Mill.

L'auteur explique le fait de l'association par une loi déjà formulée par Wolf et Maas et que Hamilton appelle : *Loi de réintégration*. Dans la théorie de Mill, qui est un véritable atomisme psychologique, on ne peut expliquer ni la contiguïté, ni la ressemblance; comment des événements distincts peuvent-ils être contigus? comment des phénomènes qui n'ont aucune identité peuvent-ils se ressembler? L'auteur conclut qu'il faut admettre une identité, un universel qui relie entre eux les phénomènes. Il suit de cela même qu'il est faux de dire avec Mill que l'universel n'entre dans aucun raisonnement. Par conséquent encore les méthodes de Mill n'ont point la valeur qu'il leur attribue; leur valeur scientifique est incontestable, elles peuvent servir à la découverte de la vérité, mais entendues comme les entend Mill elles ne sont point démonstratives.

Après cela vient un très intéressant chapitre sur la logique par équations de Stanley Jevons. Nous connaissons en France cette logique par le savant et très lucide exposé qu'en a fait M. Liard [1]; mais M. Liard

1. *Les logiciens anglais contemporains*, p. 147, 177, in-8. Germer Baillière, 1878.



s'est abstenu de porter un jugement sur sa valeur. Ce jugement, qui est tout entier en germe dans la thèse de M. Lachelier, Bradley nous le donne ici. Il se demande : 1° Si les propositions sont des identités, c'est la question de la quantification du prédicat déjà discutée; 2° si le raisonnement direct consiste en une substitution de propositions; 3° enfin il discute la méthode indirecte et le but de la Machine logique :

1° En outre de ce qui a été dit plus haut, Bradley objecte à Jevons, lui empruntant sa notation : si A = B, que B = BC et que nous en tirions cette conclusion A=C, comment peut-il se faire que ABC=A? Si AC n'est rien, nous ne disons rien; si BC exprime une différence, comment peut-il s'évanouir? — En d'autres termes, si, dans un jugement, S=P absolument, il n'y a plus de jugement; si S n'égale pas P, le signe = exprime une erreur; 2° il suit déjà de là que le jugement n'étant pas une équation, le raisonnement ne peut s'opérer par voie de substitution. En effet, s'il n'y a pas identité, il ne peut y avoir substitution, et s'il n'y a pas de différence, il n'y a pas de processus logique. Or, si le raisonnement n'est pas un processus logique, il cesse d'exister; 3° la méthode indirecte (qui n'est autre, bien que Bradley n'en dise rien, que la méthode des résidus de St. Mill), ne peut non plus s'expliquer par des substitutions. Quant à l'ingénieuse Machine logique de Jevons, elle montre bien quelles sont les combinaisons de propositions qui peuvent être vraies, mais elle n'indique pas celles qui sont vraies en réalité. C'est le défaut des machines, elles ne peuvent remplacer l'esprit, qui seul est juge de la vérité et de l'erreur. — Il y aurait peut-être bien quelque chose encore à dire sur cette machine qui rappelle assez bien le grand art et la machine à penser de Lulle, mais il faut savoir gré à l'auteur de la rigueur avec laquelle il critique un logicien pour lequel il professe la plus vive admiration et qu'il proclame le premier logicien du monde, depuis la mort de Lotze.

III. Après cette excursion critique, l'auteur recherche la véritable et essentielle nature du raisonnement et finit par le définir : « Une opération qui est une expérience idéale sur des choses données dont résulte invariablement autre chose. » Sauf le mot *expérience* et avec moins de rigueur, on ne peut s'empêcher de remarquer que c'est la définition même d'Aristote. C'est l'identité qui forme le fond de toute inférence, l'identité se retrouve donc dans la reconnaissance, la dialectique, la comparaison, la distinction, dans les constructions géométriques, dans les opérations arithmétiques, dans l'abstraction et dans l'inférence disjonctive. L'œuvre finale du raisonnement consiste dans l'analyse et la synthèse, qui sont les deux faces d'une seule opération. L'une ne peut exister sans l'autre. Soit *abcd* un tout naturel, on ne peut distinguer *b* de *acd* que parce que *acd* sont liés à *b*, ainsi « l'analyse est la synthèse d'un tout que l'on divise, et la synthèse est de même l'analyse d'un tout que l'on construit. » Sous cette formule paradoxale, il n'y a, je crois, que cette vérité incontestable, mais peu profonde, que la synthèse ne peut exister là où il n'y a point d'union. L'auteur lui-même reconnaît d'ail-

leurs que ceci est « pauvre et superficiel » et cherche un fondement à l'identité de l'analyse et de la synthèse dans le développement du moi pour lui-même. L'acte de la pensée, le désir qu'elle a de se parfaire et de s'achever ne peut être réduit ni à une analyse pure ni à une synthèse, la vie de l'esprit résulte de l'union des deux choses et c'est en fin de compte l'esprit qui se développe dans les raisonnement de toute nature. — Peut-être trouvera-t-on que l'auteur fait ici bien de la métaphysique; peut-être aussi n'était-il pas nécessaire d'aller chercher hors de la logique les raisons qui réduisent l'analyse et la synthèse à une seule opération, ce qui, d'après nous, est une incontestable vérité. Nous avons d'ailleurs indiqué cela ici même [1].

L'auteur s'attache après cela à montrer qu'il n'y a pas de raisonnements purement formels. Il croit cependant qu'on peut extraire des prémisses une forme; cette forme n'est point une majeure, c'est un principe abstrait qui fait sortir la conclusion du donné, mais ne peut entrer dans le syllogisme. Aussi tout raisonnement n'est-il point un syllogisme.

Après un autre chapitre où l'auteur cherche à montrer que la cause se distingue du moyen terme et que la raison logique n'est pas toujours la cause réelle, il arrive enfin au terme de son travail et se demande quelle est la valeur du raisonnement. Cette question se subdivise en deux : 1° Le raisonnement est-il logiquement bon? — Cette question peut se résoudre, bien que nous ne puissions atteindre à une forme logique parfaite. 2° Notre raisonnement correspond-il à la nature des choses? A moins de révolutionner toutes nos idées, répond Bradley, nous devons croire à une identité de la logique avec les faits. Sans doute les opérations logiques ne sont pas parfaites, car elles se rapportent aux sensations qui brisent la réalité, nous l'avons vu, mais il n'en est pas moins vrai qu'un invincible instinct nous fait croire que la vérité de nos pensées s'accorde avec la réalité des faits. Il y a donc un parallélisme entre la logique et les phénomènes, mais nul ne peut affirmer que la logique soit une copie exacte de ces derniers.

Nous voilà arrivés au terme de cette longue analyse. Nous avons fait au courant de l'exposition les remarques de détail que nous avons jugées nécessaires. Pour l'ensemble, le lecteur a pu voir que l'ouvrage est assez mal ordonné, que l'auteur y fait trop de métaphysique et de psychologie et pas assez de logique. Les théories sont fines, subtiles plutôt que profondes, mais témoignent d'une grande force d'analyse; les chapitres sur l'associationisme et la logique de Stanley Jevons montrent à l'œuvre un véritable talent de critique. Ce que nous reprocherons surtout à l'auteur, c'est de s'égarer parfois, à force de vouloir être original. A l'exemple de beaucoup d'autres, il a horreur des vieilleries philosophiques; nous avons la faiblesse de croire qu'une vérité — même vieille — vaut plus qu'une erreur — même rajeunie.

G. FONSEGRIVE.

1. *Sur le sens des mots analyse et synthèse* (N° de septembre 1882), p. 313.



**P. Hochart. — Études sur la vie de Sénèque. Paris, Ernest Leroux, 1885.**

Ce livre avait été d'abord publié en Hollande sous le titre de *Sénèque et la mort d'Agrippine* et sous le pseudonyme de H. Dacbert. La flatteuse bienveillance avec laquelle des maîtres éminents et des savants distingués ont bien voulu juger l'ouvrage a décidé l'auteur à le publier dans notre pays et à le signer de son nom.

Il a été amené, par la lecture des ouvrages de MM. Havet, Martha et Aubertin, à étudier les œuvres de Sénèque, à rechercher de quels principes découlaient les opinions émises par lui, par quels liens communs elles se rattachaient entre elles. Il a été frappé de l'accent de conviction qui se manifeste chez Sénèque, et il a été conduit à penser que Montaigne a pu avoir raison d'affirmer que les accusations dont il a été chargé ne sont que de pures calomnies. Il a examiné et pesé les témoignages de Tacite, de Suétone, de Dion Cassius, de Pline l'Ancien, de Quintilien, de Juvénal, et il est demeuré convaincu qu'on doit voir dans Sénèque

L'accord d'un beau talent et d'un beau caractère.

C'est pourquoi il demande la révision de son procès et la réhabilitation de sa mémoire.

Le livre contient deux études : la première traite des Stoïques sous les Césars, la seconde de Sénèque et de la mort d'Agrippine.

Nous nous bornerons à signaler dans la première étude le chapitre où l'auteur expose la doctrine stoïcienne en général et la doctrine de Sénèque. Il connaît les Latins et un certain nombre des ouvrages qui traitent de la philosophie romaine : Lucrèce, Cicéron, Sénèque, Pline, Lucain, Perse, Tertullien, Saint Jérôme, Saint Augustin, Montaigne, MM. Havet, Martha et Aubertin; mais il semble ne connaître qu'imparfaitement le stoïcisme grec, dont la connaissance est cependant indispensable pour déterminer le sens et l'originalité du stoïcisme romain; il semble, d'une manière générale, ne connaître la philosophie ancienne que de seconde main et avoir puisé à une source assez mauvaise. C'est ainsi qu'il donne la division de la philosophie en logique, physique et morale, qui date de la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ comme généralement acceptée chez les anciens; qu'il considère la physique comme comprenant deux parties, la physique naturelle (?) et la métaphysique; qu'il ne se rend pas un compte exact des essais de retour au cynisme qui tendaient, même à Rome, à faire revenir le stoïcisme à ses origines, des doctrines métaphysiques qui amenèrent les stoïciens à condamner l'esclavage, de la théorie stoïcienne sur la liberté et sur l'état de l'âme après la mort, qu'il confond, l'une avec le libre arbitre dont les Écossais ont montré l'existence au moyen de l'analyse psychologique (p. 20), l'autre avec la théorie épicurienne d'après laquelle l'âme périt en même temps que le corps (26). Il nous dit encore que les phénomènes de la nature étaient, de la part des philosophes romains,

l'objet d'une étude très sérieuse; il parle des *raffinements d'hypocrisie* dont l'utilitaire s'enveloppe quand il est rigoureusement pressé; de l'obligation logique pour lui d'avouer que tous les moyens, la ruse, la mauvaise foi, la violence, le meurtre, la guerre sont bons dans la poursuite de l'utile; il oppose ceux qui suivent Sénèque à ceux qui ten tent *de prendre, avec Kant, leur essor vers l'infini, en s'attachant des ai les qui pourraient être celles d'Icare.*

Mais nous ne voulons pas insister sur cette première étude qui ne nous paraît pas la partie la plus intéressante du livre. La seconde étude, si l'on fait abstraction des comparaisons trop nombreuses et trop peu justifiées avec les hommes et les choses d'aujourd'hui, nous semble, en effet, de beaucoup supérieure et elle mérite l'attention de tous ceux qu'intéresse la question si souvent débattue de la valeur morale de Sénèque.

L'auteur rappelle d'abord quels ont été les détracteurs protestants ou catholiques de Sénèque et ses défenseurs, Montaigne, Juste Lipse, Diderot; il pose ensuite la question à résoudre: Sénèque a-t-il été, oui ou non, le complice d'un crime? A-t-il, oui ou non, tenté de disculper Néron du meurtre de sa mère? Puis il examine et critique les récits qui, transmis par les anciens, ont fait accuser Sénèque : Baies, chantée par les poètes, paraissait peu propre pour suggérer à Néron l'infernal projet de faire périr sa mère; Suétone, Tacite, Dion Cassius ne nous donnent aucune idée précise de la trirème fantastique imaginée par Anicetus; on ne comprend pas qu'Agrippine, si rusée d'ordinaire, se soit laissé attirer à Baies sans défiance; que Néron ait offert une trirème à sa mère pour franchir une distance de 2 kilomètres environ. Comment en outre Agrippine serait-elle montée sur le navire dont la structure lui avait été révélée, avec un commandant qu'elle détestait autant qu'elle en était détestée? Anicetus eût-il été aussi maladroit que le dit Tacite? Pouvait-on faire chavirer une trirème en faisant porter l'équipage tout d'un bord? Les matelots eussent-ils consenti ainsi immédiatement à s'exposer à une mort presque assurée? Anicetus ne se fût-il pas occupé d'empêcher Agrippine de fuir à la nage? Comment eût-il pu se trouver ensuite au conseil avec Burrhus et Sénèque, quand par sa faute il venait de laisser échapper Agrippine? Comment Tacite a-t-il pu avoir des détails précis sur la mort d'Agrippine? Comment le message rédigé par Sénèque n'eût-il soulevé aucune protestation parmi le peuple romain et dans le sénat où siègeait Thraséas, si l'on eût cru alors que Néron avait réellement fait périr sa mère? Il y a là une légende qui a pris naissance dans le parti aristocratique après la mort d'Agrippine, que les Flaviens ont propagée par intérêt politique, que les écrivains ont accréditée pour plaire aux Flaviens. Néron possédait le pouvoir et n'avait rien à craindre de sa mère : Agrippine, seule et abandonnée, ayant tout fait pour s'emparer du pouvoir qui lui échappait, n'ayant jamais pardonné quoi que ce fût, a pu songer à punir, même par le meurtre, un fils ingrat, et se donner la mort elle-même, quand son projet eut été décou-

vert. Sénèque n'a donc pas eu à justifier Néron d'avoir commis un parricide, il a simplement annoncé au sénat que Néron avait heureusement échappé aux coups d'un assassin et qu'il était profondément affecté de la mort de sa mère : *Salvum me esse adhuc nec credo, nec gaudeo*, lui faisait-il dire, au témoignage de Quintilien.

L'auteur a présenté avec une grande habileté ce plaidoyer en faveur de Sénèque; nous n'oserions affirmer que tous les lecteurs conviendront avec lui que Sénèque a été, à un degré égal, un moraliste éminent et un homme moral, mais nous croyons que tous conviendront au moins qu'il y a là une question ouverte pour le jugement définitif de laquelle M. Hochart aura fourni un certain nombre d'utiles indications.

F. Picavet.

# REVUE DES PÉRIODIQUES

## Brain : a Journal of Neurology.

1885. April. July.

DODDS. *Sur quelques affections centrales de la vision.* — L'auteur divise son sujet en deux parties : 1° les réflexes visuels, 2° leur localisation dans le cerveau.

I. Il se propose d'étudier les principaux réflexes visuels en allant du simple au composé et par conséquent du stable à l'instable : 1° les réflexes lumineux : contraction de la pupille à la lumière, sa dilatation dans l'obscurité, l'effet émotionnel de la lumière ; 2° objets fixes et suivis par l'œil. L'œil ne regarde plus dans le vague : il y a ici ajustement focal, ajustement des axes visuels et de la pupille. Dans l'hémianopsie, l'amblyopie et l'amaurose, il y a un état pathologique de ces réflexes ; 3° objets vus et maniés. Connexion des réflexes visuels avec les mouvements les plus simples de la main. Chez quelques idiots, cette connexion manque ; 4° des objets associés à la douleur sont reconnus et évités. Ce groupe représente un état plus complexe que les précédents ; 5° reconnaissance de la nourriture. Quelques idiots et déments incapables de se nourrir eux-mêmes suivent des yeux leur cuiller avec intérêt, etc. ; 6° réflexes visuels dans la marche et mouvements associés. Certains malades semblent incapables de juger des distances et se heurtent contre les meubles dans leur propre chambre, quoique ils les regardent en face ; 7° objets reconnus et employés à leur usage propre. Dans un cas cité par Carpenter, une aveugle de naissance, opérée, pouvait décrire minutieusement des ciseaux, mais ne pouvait dire ce que c'était, tant qu'elle ne les touchait pas ; 8° réflexes visuels dans l'acte de s'habiller, etc. Cet ensemble d'actes semi-automatiques est quelquefois perdu et les diverses parties de l'habillement ne sont plus reconnues par la vue ; 9° réflexes visuels dans les métiers et les arts. En raison de leur complexité, il est difficile de faire la part exacte de la vue. Exemple d'un très bon dessinateur qui, après une attaque cérébrale, faisait des esquisses dont un enfant rougirait ; 10° intelligence des gestes ; 11° noms des objets ; 12° possibilité de compter des objets et de lire des nombres. Dans les états pathologiques il se présente des cas très variés dont l'auteur donne l'énumération ; 13° réflexes visuels dans la lecture et 14° dans l'écriture (cécité verbale et ses diverses

formes); 15° réflexes visuels supérieurs; par exemple : comprendre les changements d'expression de la figure, être sensible à la beauté des formes et des couleurs, etc.

HAMILTON. *Sur le corps calleux de l'embryon.* Recherches faites sur un embryon humain de quatre mois (de vie intra-utérine). L'auteur y trouve une confirmation des vues qu'il a déjà exposées d'après des études sur le cerveau de l'adulte. Le corps calleux n'est pas une commissure; c'est en réalité une décussation de *certaines* fibres corticales. Elles viennent de la couche corticale d'un côté, traversent la partie supérieure du corps calleux pour passer du côté opposé et, après avoir longé la cavité ventriculaire, vont en bas former la plus grande partie de la capsule interne et la moitié interne de la capsule externe.

HAYCRAFT. *Recherches expérimentales sur la nature de la cause objective de la sensation.* Deux points sont bien établis : la sensation retarde sur le stimulus qui la produit; elle dure après que le stimulus a cessé d'agir. Si l'on pose le bout du doigt sur une roue *dentée* et qu'on la tourne lentement, chaque dent sera sentie et reconnue séparément. Si on augmente la vitesse, on ne reconnait plus chaque choc séparé, mais il se produit la sensation que nous appelons rudesse (*roughness*). En tournant encore plus rapidement de manière que 1400 dents touchent le bout du doigt en une seconde, la sensation change et devient celle de *poli* (*smoothness*) Ainsi donc trois périodes qui ne sont d'ailleurs pas nettement délimitées. Cette expérience nous montre une grande analogie entre le sensation du toucher et celles de l'ouïe et de la vue. L'auteur rapproche le chatouillement de ce qui se produit dans la deuxième période. Il fait remarquer aussi que la sensation de désagréable devient agréable, suivant la rapidité. — Température : l'extrémité d'une tige froide mobile est mise périodiquement en contact avec le doigt. Chaque fois, au bout d'une seconde, il se produisait une sensation uniforme et continue de froid. Si c'était au bout d'une seconde et demie, chaque choc était associé avec une sensation *séparée* de froid. La sensation dure plus d'une seconde après la disparition du stimulus, mais moins d'une seconde et demie. — L'auteur pense que lorsque les limites d'une sensation ne sont pas bien définies dans le temps, cela vient non de la nature du sensorium, mais de la manière dont l'énergie externe est changée en énergie nerveuse dans l'organe terminal. Les recherches de Ramsay montrent que la sensation d'odorat, dépend du nombre des vibrations, comme celles de l'ouïe et de la vue. Les gaz d'un très petit poids moléculaire sont incapables de produire une sensation. — La conclusion générale de son travail, c'est que la qualité de la sensation est déterminée objectivement par la fréquence de l'excitation.

B. JOHNS. *Comment rêvent les aveugles.* L'auteur rapporte plusieurs cas. L'un reconnait (en rêve) son frère mort, par la voix et en se trouvant avec lui dans les champs, étendu sur le sol et respirant l'air frais. Un autre rêve à un ami qui est en prison et étonné de le rencontrer,

malgré sa détention, le prend pour un « esprit ». Cette idée lui est suggérée par des impressions tactiles bizarres.

---

## The Journal of mental science.

July 1885.

HACK TUKE. *Folie morale ou émotionnelle.* On sait que ce terme, qui a soulevé beaucoup d'objections, désigne une forme de désordre mental dans lequel les sentiments moraux, plus que les facultés intellectuelles, sont affaiblis ou pervertis, le pouvoir de contrôle sur les tendances inférieures étant perdu. Le caractère essentiel de cet état, d'après l'auteur, c'est un manque de puissance d'arrêt ou d'inhibition : aussi préférerait-il le terme de folie inhibitoire. Le terme « folie morale » a le défaut de faire croire que le sentiment est le siège primitif de la maladie, les autres fonctions mentales étant saines. Hack Tuke étudie la partie théorique de la question en s'appuyant sur les travaux de Laycock, Monro, Anstie, Spencer et H. Jackson. D'abord, il y a des cas où il n'est pas nécessaire de supposer une prédominance dans les passions, il suffit d'admettré que les plus hautes fonctions, « les plus volontaires », comme dit Jackson, sont affectées : Les chevaux vont bien; mais le cocher est ivre. Dans d'autres cas, les sentiments moraux sont à la fois au-dessous du taux normal et le pouvoir de contrôle est faible (épileptiques). Anstie, en étudiant les effets de l'alcool, a bien montré que l'excitation mentale implique paralysie cérébrale et non excès de stimulation; la violence des passions est due à ce que l'arrêt imposé par la raison et la volonté manque. Certes, on ne peut nier que, dans certains cas, le trouble vient d'en bas (certaines irritations de l'intestin causant des appétits sexuels incoercibles); mais il ne faut pas confondre la résolution immorale avec l'irrésolution morale, l'immoralité négative avec l'immoralité positive.

Il y a cependant un point difficile en traitant cette question du point de vue de l'évolution : Comment expliquer la persistance de l'intelligence, de formation postérieure et par conséquent moins bien organisée, le sentiment, qui est plus profondément organisé, étant troublé? L'auteur croit que ce fait s'explique ainsi : il ne s'agit pas des sentiments les plus généraux, les mieux organisés; mais des sentiment altruistes, de formation récente et par conséquent, faiblement organisés. Il s'appuie à cet égard sur certaines thèses d'Herbert Spencer.

---

## Archives de Neurologie.

(Mars. — Juillet. — Septembre 1885.)

A. MAIRET. *De la nutrition du système nerveux à l'état physiologique et pathologique.* — Cette question est encore très obscure. L'auteur,

après avoir résumé les travaux de ses devanciers (notamment de Byasson qui concluait à une augmentation dans l'élimination de l'acide phosphorique après un travail intellectuel), expose le résultat de ses recherches personnelles. Il a trouvé que « le travail intellectuel diminue le plus généralement le chiffre de l'acide phosphorique total ». Passant à l'état pathologique, il étudie : 1° la manie; augmentation pendant la période d'excitation; diminution pendant l'état de dépression. L'activité maniaque suractive la nutrition générale; 2° lypémanie. Elle ralentit la nutrition générale; 3° idiotie et démence : diminution; 4° épilepsie. Pendant les attaques, il y a suractivité des échanges. L'auteur conclut de l'ensemble de ses recherches que le travail intellectuel retentit sur la nutrition générale qu'il ralentit.

Sikorski. *Sur la tension des muscles comme substratum de l'attention.* — Fechner et Wundt ont montré que l'acte d'attention est accompagné d'une sensation de tension. Herbert Spencer a montré encore plus clairement que la pensée est l'état naissant des processus nerveux qui ont lieu pendant l'exécution du mouvement. Enfin les expériences d'Exner et autres démontrent que la pensée à une action quelconque est accompagnée de la tension préparatoire des muscles qui doivent se contracter pendant le mouvement même. C'est cette tension que l'auteur a voulu soumettre à une recherche objective à propos de ces expériences sur la « lecture des pensées » qui ont fait tant de bruit dans ces derniers temps. Il a constaté que cette lecture ne peut se faire qu'à deux conditions : 1° quand le déplacement d'un corps dans l'espace fait partie du contenu du problème (mouvement de locomotion); 2° quand des mouvements de la main font partie du contenu du problème. Sans mouvement, point de lecture de pensées. L'auteur expose ses expériences et il explique pourquoi : 1° le lecteur ne sent pas de choc, mais une indication continue de la volonté de la part du suggesteur; 2° pourquoi ce dernier a la conscience subjective d'être passif; 3° comment une adaptation réciproque a lieu entre les deux personnes. — Suivant que l'on veut écrire un 1 ou un 7, l'innervation préparée est différente et l'auteur explique comment il l'a découvert, d'après la tension du bras, chez le sujet dans différentes directions. Il explique aussi comment cela se passe lorsqu'il s'agit de deviner des lettres ou des figures.

Charcot et Magnan. *De l'onomatomanie* (1er article). Nous en rendrons compte quand tout le travail aura paru.

J. Voisin. *Un cas de grande hystérie chez l'homme avec dédoublement de la personnalité.* — Nous avons résumé (1882, tome XIII, p. 676) une observation du Dr Camuset sur un malade ayant deux personnalités avec changement complet de caractère. C'est ce malade dont l'histoire ultérieure a été racontée ici en détail par le Dr Bourru (octobre 1885). Le présent article comble la lacune qui existe entre ces deux observations : c'est-à-dire d'août 1883 à janvier 1885. Quand il est contracturé, le malade est doux, enfantin et a un langage impersonnel comme les enfants, peu de connaissances générales. Quand la contracture disparaît, le

langage devient vif, abondant, correct; le malade est querelleur, taquin, indiscipliné et voleur. A l'état d'hypnotisme, si, par l'ouverture de l'œil droit, on stupéfie le cerveau gauche, on détermine la cessation du langage, ce qui est régulier. Mais si la contracture est à droite, c'est l'ouverture de l'œil gauche qui provoque l'arrêt de la parole : ce qui prouve que le malade se met à parler avec son cerveau droit, dont il eut à faire l'éducation. C'est alors, en effet, qu'il présente un langage impersonnel et enfantin.

---

### L'Encéphale.

(Juillet-août 1885).

Doyen. *Les terreurs morbides et le délire émotif en général.* — 1° Formes circonscrites; agoraphobie, crainte des voitures, des chiens : n'apparaît quelquefois que chez des vieillards qui n'avaient présenté aucun symptôme antérieur : dues peut-être à un athérome artériel et aux troubles de la circulation qui en sont la conséquence. — 2° Formes généralisées : (panophobie), peur de toute chose. Cause principale : l'hérédité; en outre tout ce qui débilite l'organisme : chlorose, veille, excès, fièvre typhoïde. Ces malades ne sont pas, à proprement parler, des fous.

---

### Annales médico-psychologiques.

(1885. III.)

Gros. *Contribution à l'étude de l'agoraphobie* (peur des espaces). Recueil de huit observations sur ce sujet.

Magnan. *Des anomalies, des aberrations et des perversions sexuelles.* — (Mémoire lu à la Société médico-psychologique). Recueil de nouvelles observations sur cet état pathologique. L'auteur classe ces malades en quatre groupes : 1° les spinaux (action réflexe simple qui part du centre génito-spinal de Budge); 2° les spinaux cérébro-antérieurs (le réflexe part de l'écorce cérébrale postérieure et aboutit à la moëlle); 3° les spinaux cérébraux antérieurs (le réflexe part de l'écorce cérébrale antérieure); 4° les cérébraux antérieurs ou psychiques (extatiques, érotomanes).

Parant. *Sur la transformation de la folie simulée en folie véritable.* — L'auteur ne croit pas que ce phénomène puisse se produire, quoique plusieurs simulateurs aient dit que, s'ils avaient persisté, ils se sentaient devenir fous.

---

### La Critique Philosophique.

(Avril-Septembre 1885.)

Renouvier. Examen des *Premiers principes* de Herbert Spencer. — Les rites sacrés des Brahmanes. — La Morale criticiste et la morale de M. Fouillée. — Les problèmes de l'esthétique contemporaire : la nouvelle métrique.

Pillon. Etude sur les notions d'espace et de temps. — De la croyance philosophique en Dieu (Bibl.). — Socrate fondateur de la science morale (Bibl.). — L'association par ressemblance. *L'Individu contre l'État* de Spencer.

Ch. Secrétan. Une théorie de la connaissance : L'Univers, la force et la vie (Bibl.).

Paulhan. La réalité des rapports. — Lettre sur le rapport de ressemblance.

G. Noel. Qu'est-ce que la ressemblance?

Rabier. Lettre sur le rapport de ressemblance.

Dauriac. Superstitieux et déterministes. — M. Ravaisson, philosophe et critique. Les *Origines* (Bibl.).

V. Egger. Intelligence et conscience; l'esprit est irréductible à l'âme.

---

## LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Firmin. — *De l'égalité des races humaines : anthropologie positive.* In-8. Paris, Pichon.

F. Warner. — *Physical Expression : its Modes and Principles.* In-12. London, Kegan-Paul (*Intern. scientific Series*).

Kulke. — *Ueber Umbildung der Melodie : ein Beitrag zur* Entwickelungslehre. In-12. Prag., Calve.

F. Eckstein. — *Das Phänomen der Verdichtung : eine naturphilosophische Studie.* In-8. Bonn, Manz.

Witte. — *Kantischer Kriticismus gegenüber unkritischem Dilettantismus.* In-8. Bonn, Cohen.

Noiré (Ludwig). — *Logos, Ursprung und Wesen der Begriffe.* In-8, Leipzig, Engelmann.

Bonatelli. — *Echi dell'Infinito.* In-8, Venezia, Fontana.

Caracciolo. — *Nè dio né caso o la cosmogenesi scientifica.* In-8. Monopoli, Ghezzi-Dragone.

E. Bonvecchiato. — *L'epilessia jacksoniana : nota critica.* In-8. Venezia.

La Cabana. — *Teologia, cosmologia, ontologia y moral espiritistas.* In-8. Barcelona, Oliveres.

---

On nous prie d'annoncer la publication d'une *Rivista pedagogica italiana*, revue mensuelle qui parait depuis le 15 octobre, sous la direction de M. F. Veniali, inspecteur central au ministère de l'instruction publique, et chez Camilla et Bertolero, éditeurs à Turin.

---

**ERRATA.** — Dans l'article *Sensation et mouvement* de M. Ch. Féré (octobre) les dix-sept premières figures doivent se lire de droite à gauche et non de gauche à droite.

---

*Le propriétaire-gérant*, Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.

# LA DOCTRINE DE L'ÉVOLUTION

## COMME SYSTÈME PHILOSOPHIQUE

L'idée de l'évolution occupe une place tous les jours plus considérable dans les débats de la pensée contemporaine. Mon intention n'est pas d'aborder ici l'étude de cette théorie d'une manière complète, mais de l'envisager sous un seul aspect. L'évolution est une doctrine qui a sa place marquée dans la physique, au sens le plus général de ce terme, dans la biologie, dans la psychologie et dans l'histoire; mais, pour un grand nombre de nos contemporains, elle a franchi les limites des sciences particulières pour devenir, comme M. Vacherot l'a fait remarquer [1], une des solutions du problème universel, c'est-à-dire un système de philosophie. C'est sous ce rapport spécial que je veux l'envisager, en n'abordant le terrain des sciences particulières que dans la mesure nécessaire à l'accomplissement de mon dessein.

La philosophie, dans la haute et pleine acception de ce terme, est l'étude du problème universel que la raison, orientée vers l'unité, pose au-dessus des problèmes spéciaux qui font l'objet des sciences particulières. Toute recherche relative au principe de l'univers, quel qu'en soit le résultat, affirmatif, dubitatif ou négatif, constitue une philosophie. Mais, si l'on désigne par le terme de *système* une solution affirmative du problème posé, il n'existe au fond que trois systèmes : le matérialisme, l'idéalisme et le spiritualisme. Ces trois systèmes, à l'état pur, ou à différents degrés de mélange, et les luttes que leurs partisans ont soutenues entre eux ou contre les différentes formes du scepticisme constituent toute l'histoire de la pensée spéculative.

Le matérialisme cherche l'explication de l'univers dans l'objet des sens désigné comme matière ou comme force, il n'importe, et dans

1. *Le Nouveau Spiritualisme*, page 336.

les différentes combinaisons de cet élément primitif et unique. C'est une conception physique ou mécanique du principe universel.

L'idéalisme entreprend d'expliquer le monde par le rapport des idées multiples, qui constituent son développement, avec une idée première et suprême. Mais comme on ne saurait faire entendre qu'une idée soit un principe d'action, un agent, l'idéalisme est toujours conduit à l'affirmation, ou formelle ou latente, d'une force inconsciente qui réalise un plan dans lequel se trouve la raison d'être dernière des choses. Une force inconsciente réalisant un type qui la domine et qu'elle ignore, c'est l'idée la plus ordinaire qu'on se forme du principe de la vie dont les organismes sont le produit. Pour devenir intelligible, l'idéalisme revêt donc nécessairement la forme d'une conception biologique. Le spiritualisme admet que la cause suprême de l'univers est un esprit conscient, dont la puissance infinie se manifeste dans l'acte de la création. C'est une conception psychologique du principe universel. Elle n'est pas plus anthropomorphique que les deux conceptions précédentes, puisque la matière avec les lois qui la régissent et la force inconsciente qui, selon l'opinion commune, préside aux phénomènes simplement vitaux, existent dans l'homme, le *microcosme*, aussi bien que la volonté dirigée par l'intelligence.

L'étude de la philosophie m'ayant conduit, sous le rapport de la classification des systèmes, aux résultats qui viennent d'être brièvement indiqués, j'ai dû me demander quelle pourrait être dans cette classification la place de la théorie contemporaine de l'évolution. C'est, je le répète, le point de vue spécial sous lequel j'étudie ici cette doctrine. Pour bien faire entendre la question, quelques indications historiques sont nécessaires.

Au XVIIe et au XVIIIe siècles, l'opinion la plus généralement répandue était que le monde avait été créé immédiatement dans sa forme actuelle, et avec la diversité de ses éléments. Descartes, bien qu'il eût conçu l'idée d'une organisation progressive du système solaire, se croyait pourtant obligé d'admettre qu'il n'y avait là qu'une manière de se rendre compte de l'état actuel des choses, à un point de vue purement théorique, et que la pensée de la sagesse souveraine de Dieu devait nous faire admettre que le monde avait été immédiatement créé tel qu'il est [1]. Voltaire se refusait à admettre les changements qu'on croit constater dans le développement de la nature. Aux conceptions de la géologie naissante il opposait cette pensée : « Rien de ce qui végète, de ce qui est animé n'a changé ; toutes les

1. Saigey, *Les Sciences au dix-huitième siècle*, Livre I, chapitres VIII et IX.

espèces sont demeurées invariablement les mêmes : il serait bien étrange que la graine de millet conservât éternellement sa nature et que le globe entier variât la sienne [1]. »

Telle était l'opinion qui ne régnait pas sans contestation, mais qui dominait le mouvement le plus général de la pensée à l'époque où la doctrine de l'évolution a pris son essor, en renouvelant des idées qui avaient été émises dès l'époque de l'antiquité grecque, et en les appuyant d'arguments nouveaux et considérables.

A l'idée d'un monde créé immédiatement de toutes pièces, les partisans de l'évolution opposent une conception autre de tous points. Ils affirment que l'état primitif de l'univers auquel notre science peut remonter était essentiellement différent de son état actuel, et que le monde a prodigieusement varié, non pas quant aux lois qui régissent les phénomènes, mais quant à la nature des phénomènes qui sont le résultat de ces lois. Ils affirment que le développement de la nature n'est pas simplement une variation, mais un progrès. De la matière dite brute aux êtres vivants, des êtres simplement vivants à ceux qui sont doués de sensibilité et d'intelligence, il y a, pensent-ils, une progression croissante, de telle sorte que l'état des choses à un moment donné est toujours supérieur à l'état précédent.

Cette idée d'une amélioration graduelle appliquée à la société ouvre à la pensée la radieuse perspective d'un progrès indéfini. On arrive ainsi à la conviction réjouissante que « l'avenir lointain tient en réserve des formes de vie sociale supérieures à tout ce que nous avons jamais imaginé [2] ».

Les partisans de la doctrine de l'évolution affirment enfin, non seulement que, dans le développement de l'univers, il n'intervient jamais d'éléments nouveaux, ce qui reproduirait simplement la pensée de Leibniz, mais qu'il n'existe pas, au-dessous de l'unité de la cause universelle, une diversité primitive et irréductible d'éléments. Tout doit s'expliquer par la manifestation, sous des formes variées, d'un élément unique. La vie trouve son explication, sa raison suffisante, dans les données de la physique, et les phénomènes psychiques trouvent leur raison suffisante dans les propriétés des organismes. Variation de l'univers, — progrès de l'univers — unité et continuité du développement de l'univers : telles sont les trois thèses fondamentales de la doctrine de l'évolution. Examinons-les successivement.

La thèse des variations de l'univers est solidement établie par la

1. *Les Principes de la Philosophie*, Partie III, art. 45.
2. Herbert Spencer, *Introduction à la Science sociale*. Conclusion.

science contemporaine. La géologie nous reporte à des époques où le globe terrestre était impropre aux conditions de la vie. L'astronomie nous conduit à la considération d'un temps où les éléments du système solaire étaient disséminés dans l'espace. La paléontologie démontre, avec toute la certitude que peuvent avoir les sciences, que notre globe, dans la succession des âges, a porté des faunes et des flores différentes de la faune et de la flore actuelles. L'histoire nous révèle dans le passé des institutions et des mœurs qui s'éloignent beaucoup de l'état présent de l'humanité. La pensée humaine est loin d'avoir eu toujours le même contenu. Nous tenons pour vraies bien des choses qui paraissaient inconcevables à nos ancêtres; et nos ancêtres admettaient sans peine bien des choses qui semblent impossibles à la généralité des hommes d'aujourd'hui. La morale présente, soit dans le cours des temps, soit dans les régions diverses du globe, des différences étranges; et nos idées sur le bien et le mal, si on les envisage dans leur ensemble, apparaissent comme le résultat d'un long développement. En opposition à l'idée de la fixité du monde, la première thèse de la doctrine de l'évolution est le résultat incontestable du développement des sciences contemporaines; l'univers a varié.

Passons à l'idée du progrès. Si le progrès entendu dans le sens favorable du terme est une loi absolue, tout changement doit être une amélioration. L'étude des faits justifie-t-elle cette thèse?

Dans le monde physique, l'idée du progrès ne soulève aucune objection sérieuse. Il y a eu une organisation croissante de la matière, on ne saurait le contester, même sans aller jusqu'à l'hypothèse de la nébuleuse primitive, si l'on admet les données les plus solides de la géologie et de l'astronomie. Il faut remarquer cependant que la science qui constate l'organisation croissante du monde nous fait entrevoir aussi, dans les lois qui régissent les phénomènes, les causes de la dissolution future de l'organisme astronomique. Cette pensée, émise déjà par Laplace, au moment même où il établissait contre Newton la stabilité relative du système du monde, a été développée à propos de la théorie de la chaleur par plusieurs savants contemporains. Les destinées de l'univers physique ne pourraient donc pas être représentées par une ligne ascendante, mais par un cercle, conception qui ramène la pensée aux théories d'Héraclite et des Stoïciens.

La biologie contemporaine affirme que, soit qu'on étudie l'échelle des êtres actuellement vivants, soit qu'on interroge la paléontologie, on peut constater un accroissement de la complexité et de l'individualité des organismes, ce qui constitue manifestement un progrès.

Les naturalistes prudents font observer toutefois que, dans l'histoire de la vie, il faut constater aussi des reculs, des rétrogradations [1]. Dans l'étude de cette question, il convient de distinguer deux idées que l'on confond souvent, bien qu'elles n'aient pas le même contenu : celle de la réalité des espèces et celle de leur origine. On peut admettre, sous bénéfice d'inventaire, la doctrine du transformisme, et admettre en même temps que le travail séculaire qui, à partir du premier organisme, a produit la faune et la flore actuelles, a eu pour résultat la formation d'espèces maintenant fixes dans des limites déterminées, et par conséquent réelles. A ce point de vue, il y aurait eu un progrès dans le développement de la vie; mais un progrès à terme réalisant un état relativement définitif. Cette manière de voir concilierait les opinions de deux classes de savants, les uns favorables, les autres hostiles à la théorie du transformisme; et c'est peut-être l'expression la plus légitime et la plus prudente des données de l'expérience.

Lorsqu'on passe à l'humanité, il se pose, au sujet du progrès, une question préalable qui peut jeter la pensée dans un certain embarras. Le progrès, au sens favorable du terme, est une marche vers le bien. Quelle est la règle d'après laquelle nous jugeons ce qui est mieux, c'est-à-dire ce qui se rapproche le plus du bien? Si le mieux est pour chacun l'état des choses au sein desquelles il se trouve placé, tout jugement sur le progrès aura une valeur purement relative, c'est-à-dire nulle. Le mieux pour un Chinois et le mieux pour un Européen seront deux choses tout à fait différentes; le principe d'un jugement impartial fera absolument défaut. Sans aborder ici, d'une manière générale, cette question délicate et curieuse, je me bornerai à remarquer qu'il est impossible d'admettre que l'idée du bien soit le simple résultat des conditions dans lesquelles chacun se trouve placé. Pour un homme pleinement satisfait tout serait bien, parce qu'il admettrait facilement que le passé a été la condition nécessaire du présent. Mais les optimistes absolus sont rares, si rares qu'ils ne peuvent pas entrer en ligne de compte. Il n'y a d'optimisme sérieux que celui qui voit dans l'avenir la réalisation des espérances que peuvent faire concevoir le passé et le présent. La conception du bien, condition de celle du progrès, ne peut donc pas avoir une origine purement empirique, puisqu'elle renferme une vue d'avenir qui dépasse toute expérience passée ou présente.

Le progrès de l'humanité, envisagé d'une manière générale, s'im-

1. *Traité d'anatomie comparée pratique*, par Carl Vogt et Emile Yung, pages 11 et 12.



pose à la pensée en présence des annales de l'histoire, mais ce progrès a-t-il un caractère continu? Paraît-il l'application d'une loi générale et absolue comme la loi du développement physique de l'univers? Il ne le semble pas; et l'on ne saurait exprimer les faits d'une manière solide, ou même simplement spécieuse, sans faire intervenir la constatation de périodes de recul et de décadence. Il en est ainsi d'une manière très apparente dans le domaine de l'art et de la littérature. En ce qui concerne les mœurs, sans chercher des exemples plus récents, il aurait été difficile de faire admettre à Perse et à Juvénal que la moralité publique à leur époque était supérieure à ce qu'elle avait été aux beaux temps de la République romaine. Il semble même qu'il y a un antagonisme entre les divers éléments du développement de l'humanité, et qu'une civilisation matérielle très avancée coïncide le plus souvent avec la décadence des mœurs. Les historiens de la religion, ceux mêmes qui sont favorables, d'une manière générale, à l'idée de l'évolution, sont obligés de constater des pas en arrière et des éléments de superstition venant altérer des conceptions religieuses primitivement plus pures [1]. Les langues parlées par les sauvages ne paraissent-elles pas les débris d'une parole antérieurement plus développée et plus savante? C'est une question qui mérite d'être soulevée, et qui ne semble pas susceptible d'une réponse bien certaine dans l'état actuel de nos études. Si l'on réunit les différents problèmes que soulève l'idée du progrès dans une question unique, celle du bonheur, la réponse devient extrêmement difficile. Il est certain que, dans les états civilisés, les conditions extérieures du bien-être ont fait d'immenses progrès, et deviennent accessibles à une partie toujours plus considérable des populations. Mais entre les conditions extérieures du bien-être et le bonheur on ne peut point établir une équation, parce qu'il peut arriver que les hommes progressent moins dans le bonheur que dans les désirs nés du développement même de la civilisation, désirs qui rongent et tourmentent les individus. C'est une remarque de M. de Hartmann [2] qu'on aurait tort de ne pas prendre en sérieuse considération. La tradition de l'âge d'or suppose le sentiment du déclin des choses humaines, sentiment qui, bien qu'il puisse être faux dans un sens absolu, n'existe pas toutefois sans des raisons d'être profondes. Si l'on veut maintenir sa pensée en équilibre, après avoir constaté les manifestations du progrès que l'on ne saurait nier sans un parti pris, il faut accorder une attention suffisante aux arguments des pessi-

1. Voir p. ex. *La Science de la Religion*, par M. Muller.
2. *La Religion de l'Avenir*, page 138.



mistes qui, par la plume de Leopardi, de Schopenhauer et de M. de Hartmann, renouvellent, dans l'Europe contemporaine, l'ancienne complainte du Bouddha indien. C'est un spectacle curieux que le choc actuel d'un optimisme trop facilement satisfait, et des sombres doctrines qui sont l'expression de la désespérance.

L'optimisme, après avoir atteint son apogée philosophique dans la doctrine de Leibniz, s'est manifesté avec éclat dans les espérances relatives à l'avenir de la société chez plusieurs écrivains du XVIIIe siècle. Les déceptions infligées par les événements à de trop brillantes espérances sont sans doute l'une des causes de la recrudescence du pessimisme, recrudescence qui est l'un des caractères distinctifs de l'époque actuelle. Quoi qu'il en soit, l'antithèse violente de l'espérance de certains philosophes et du désespoir mélancolique qui se manifeste dans les écrits de quelques auteurs contemporains est peut-être la preuve que les deux doctrines qui expriment ces sentiments contradictoires ont déchiré une vérité totale dont chacune n'a conservé qu'une des parts. Quelle serait cette vérité? Ce n'est pas ici le lieu de le dire; il me suffisait de conclure, quant à la deuxième thèse des partisans de l'évolution, que l'observation des faits humains révèle incontestablement un progrès, mais ne justifie pas l'idée que le progrès soit une loi absolue, réglant à la fois l'ensemble et le détail des phénomènes. Passons à la troisième thèse, celle de l'unité des éléments qui constituent l'univers.

Deux sciences relativement récentes : la physique et la biologie, se trouvent au point de départ du mouvement de la pensée qui a produit cette affirmation. Les grandes théories de la physique moderne, appuyées sur des observations certaines et des inductions légitimes, ont substitué à l'idée d'une pluralité d'agents matériels celle de l'unité des forces physiques, les phénomènes considérés objectivement se réduisant tous au mouvement et à ses transformations. Dans de récentes théories d'histoire naturelle, l'ancienne doctrine de la diversité essentielle des espèces est remplacée par l'affirmation que toutes les faunes et toutes les flores proviennent, par une série continue de générations, d'organismes primitivement semblables. En partant de là, des esprits plus hardis que prudents sont arrivés à la pensée que les phénomènes de tous les ordres : mécaniques, biologiques, psychologiques, ne sont que les manifestations diverses d'un même élément. Cette affirmation est-elle le résultat d'observations sérieuses et d'inductions légitimes? Pour préciser la question, la science, mise en présence de la diversité des phénomènes que l'observation nous révèle, rend-elle compte, d'une manière plausible, du passage d'un ordre de phénomènes à l'autre?

La vie simple, c'est-à-dire la vie dégagée de tout élément psychique, procède-t-elle de la matière par une évolution intelligible, ce qui revient à demander si les lois connues de la physique et de la chimie rendent compte de l'existence des organismes? Un certain nombre de savants l'affirment; d'autres savants, dont la compétence égale celle des premiers, le nient. Ils affirment, avec M. Virchow, « que sur le point de jonction du règne inorganique au règne organique, nous devons simplement reconnaître qu'en réalité nous ne savons rien [1]. » Ils disent, avec Claude Bernard, que dans les manifestations de la vie, il y a quelque chose qui n'appartient ni à la physique ni à la chimie [2]. On ne peut pas dire que la réduction de la vie simple aux lois de la physique soit théoriquement impossible, puisque la vie simple ne se manifeste que par des phénomènes de mouvements, et que tout phénomène de mouvement peut être conçu comme ayant pour origine le mouvement universel de la matière. Mais, dans l'état actuel de nos connaissances, si l'on veut demeurer fidèle aux procédés d'une science prudente, il faut admettre, au moins provisoirement, qu'il existe dans les êtres vivants une cause spéciale de mouvement, ce qui s'oppose à l'affirmation de la continuité absolue des phénomènes. Il importe de signaler ici une cause d'erreur assez naturelle. Lorsqu'on considère la série des êtres, en partant du corps de l'homme et des animaux supérieurs, et en descendant jusqu'aux protozoaires et à ces microbes dans lesquels on cherche aujourd'hui l'origine des maladies, on voit le principe de l'organisation se manifester avec une puissance toujours décroissante. Les êtres placés le plus bas dans l'échelle de la vie semblent moins distants de la molécule chimique qu'ils ne le sont des organismes d'un ordre supérieur. Si l'on s'arrête à cette considération, on est tenté d'établir le passage des substances inorganiques aux êtres organisés, sans se demander si ce passage n'est pas un saut de la pensée qui franchit, d'une manière indue, une ligne de démarcation véritable. Les mathématiques fournissent ici une indication que l'on aurait tort de négliger. La quantité peut décroître indéfiniment dans la pensée, mais le zéro est une limite dont elle s'approche sans jamais l'atteindre. Entre zéro et une quantité infinitésimale aussi atténuée qu'on la conçoive il n'y a pas de passage. S'il existe dans les êtres vivants un principe de mouvement distinct de celui qui préside au mécanisme physique, ce principe peut diminuer indéfiniment dans ses manifestations sans qu'on soit autorisé pour cela à le considérer comme nul.

1. *Revue scientifique* du 8 décembre 1877, page 540.
2. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, page 162.



Supposons, contrairement à l'opinion de la plupart des savants de premier ordre, que le passage de la matière inorganique à la vie ait été valablement franchi. La vie, dans la variété de ses manifestations, est-elle scientifiquement réductible à l'unité? C'est demander si, la vie ayant paru sous sa forme la plus élémentaire dans des organismes semblables, on peut expliquer par la seule action des agents extérieurs la formation de toutes les espèces végétales et animales? C'est la thèse des transformistes absolus; mais cette thèse est contestée par des naturalistes que personne ne saurait mépriser sans se rendre coupable d'une présomption impertinente. Dans le sein même de l'école transformiste, les naturalistes prudents reconnaissent que « la science nous laisse en présence de souches originelles parfaitement distinctes [1], que l'état actuel de la science ne laisse point percer le mystère qui entoure le développement primitif des grandes classes du monde animal [2]. » Moins encore la science actuelle est-elle capable de percer le mystère de la division du règne animal et du règne végétal. L'unité et la continuité du développement des phénomènes biologiques est une anticipation de la pensée, légitime à titre de supposition spéculative, mais qui n'a pas les caractères d'une induction vraiment expérimentale.

Admettons maintenant sans l'accorder, mais comme procédé de discussion, que la thèse du transformisme soit solidement établie, et ait passé de l'état de simple conjecture à l'état d'hypothèse vérifiée. Admettons que la formation progressive de toutes les faunes et de toutes les flores, à partir d'une forme primitive de la vie, soit démontrée scientifiquement; reste la question du passage des mouvements organiques, qui font l'objet de la physiologie, aux phénomènes psychiques dont l'homme a directement la conscience, et qu'il attribue ensuite dans une certaine mesure aux animaux par le résultat d'une induction naturelle. La science peut-elle ramener à l'unité l'ordre physiologique et l'ordre psychique? Peut-on arriver à concevoir les phénomènes de la pensée, du sentiment et de la volonté comme étant des propriétés ou des manifestations de la matière dans les conditions spéciales de l'organisme encéphalique? Il s'offre à cet égard des difficultés qui donnent lieu parfois à des protestations assez vives formulées par des naturalistes qui sont considérés comme des maîtres.

M. Dubois-Reymond, par exemple, s'adressant au congrès scien-

1. Lettre du prof. Vogt à M. de Quatrefages, communiquée à l'Académie des sciences à Paris.

2. Albert Gaudry, *Les enchaînements du monde animal — Fossiles primaires*, p. 292.



tifique de Leipzig, signalait, avec beaucoup de force et de clarté, « l'abîme infranchissable » qui sépare les phénomènes de la matière, non seulement des manifestations supérieures de la pensée, mais du plus élémentaire des faits de l'ordre spirituel, de la plus simple des sensations [1]. Cette thèse a soulevé des objections. Son auteur l'a reprise et défendue devant l'Académie de Berlin, le 8 juillet 1880. Il a fait remarquer qu'une disposition des atomes, qu'un mouvement des atomes, ne saurait jamais être qu'une disposition locale et un mouvement local; et que la transformation de ces phénomènes purement matériels en faits de conscience est absolument inadmissible [2]. M. Tyndall, président de l'Association britannique des sciences en 1868, a fait la déclaration suivante. « Le passage des phénomènes physiques du cerveau aux faits correspondants de perception ne saurait se concevoir. En admettant l'apparition simultanée d'une pensée définie et d'une action moléculaire définie dans le cerveau, nous ne possédons pas, même, semble-t-il, à l'état rudimentaire, l'organe intellectuel qui nous permettrait de passer par le raisonnement de l'un de ces phénomènes à l'autre; tous deux se manifestent en même temps, mais nous ne savons pas pourquoi. Quand notre intelligence et nos sens seraient assez étendus, assez forts, assez éclairés pour nous laisser voir et sentir les molécules mêmes du cerveau, quand nous serions capables de suivre tous leurs mouvements, tous leurs groupements, toutes leurs décharges électriques, s'il en existe, et quand nous connaîtrions à fond tous les états correspondants de la pensée et du sentiment, nous serions aussi loin que jamais de la solution de ce problème : Quelle est la connexion entre ces phénomènes physiques et les perceptions? L'abîme entre les deux classes de phénomènes demeure infranchissable [3] ».

Il serait facile de multiplier les exemples de pareilles manifestations de la pensée, mais ceux qui viennent d'être donnés suffisent. En présence des déclarations si nettes et si fermes de MM. Dubois-Reymond et Tyndall, tous ceux qui connaissent la valeur scientifique de ces deux écrivains comprendront que, lorsqu'on affirme au nom de la science contemporaine que « l'attraction ou la répulsion des molécules, le mouvement et la sensation des cellules et des organismes cellulaires, la pensée et la conscience de l'homme sont les degrés

1. Voir la *Revue scientifique* du 10 octobre 1874, p. 341.
2. *Revue philosophique* de février 1882, p. 181.
3. Ce passage a été cité, à bon droit, par M. Wallace, à l'appui de ses propres théories, dans son volume sur la *Sélection naturelle*, traduction de Lucien de Candolle, p. 380.



divers d'un même processus psychologique évolutif[1], » il faut placer à la fin de l'exposition de cette thèse un très gros point d'interrogation.

Admettons encore le passage des phénomènes physiologiques aux phénomènes psychiques, bien que, pour l'admettre, même à titre provisoire, nombre d'esprits soient obligés de se faire une étrange violence; de nouvelles difficultés vont se présenter; de nouvelles questions vont surgir : Peut-on réduire à l'unité, toujours au point de vue de la science expérimentale, les différents phénomènes psychiques? Lorsqu'on veut tenter cette réduction, il faut partir de la sensation comme du fait psychique élémentaire dont on fait une simple manifestation de l'organisme ou l'aspect subjectif des phénomènes physiologiques. Je reproduis ces expressions, bien qu'elles n'aient pour moi aucun sens appréciable[2]. La sensation étant donnée, il faut ériger en axiome la thèse de Condillac que tous les phénomènes intellectuels et moraux ne sont que des sensations transformées; mais l'application de cette thèse est hérissée de difficultés; je me bornerai à en indiquer quelques-unes.

Comment rendre compte du fait de la personnalité? Attribuer la personnalité à l'organisme matériel, et n'y voir que la coordination des fonctions physiologiques serait un abus de langage manifeste. La coordination des fonctions organiques constitue une individualité constatée objectivement par les naturalistes, tandis que la personnalité est le résultat du phénomène subjectif de la conscience. On veut faire de la personnalité, de la conscience qui est sa condition, du *moi* qui est son expression, une somme de sensations; mais une sensation unique suppose la conscience, et ne peut être réalisée que dans une personne. Comment donc attribuer à une somme l'élément constitutif principal de chacune de ses parties? La question se pose donc : La personnalité, qui est le caractère de l'esprit, n'est-elle pas, pour une observation impartiale, dégagée de tout *a priori* systématique, un élément spécial irréductible à ses antécédents physiologiques?

Pour ramener les phénomènes psychiques à l'unité, non pas dans la conscience qui en fait l'unité indéniable, mais dans leur contenu, il faut trouver l'origine de la raison dans l'expérience. Les défenseurs de cette thèse montrent fort bien que la connaissance du contenu de la raison est progressif; mais ne confondent-ils pas la connaissance

1. Discours du professeur Hæckel dans la *Revue scientifique* du 8 décembre 1877, p. 532.

2. Voir la *Revue philosophique* de janvier 1881, p. 55 à 57.

progressive des idées avec leur origine? Ils établissent sans peine que les idées de l'humanité varient, que ce qui a été inconcevable à une époque a paru concevable à une autre et inversement; mais dans cette discussion, ne confondent-ils pas des notions relatives aux faits, comme celle du mouvement de la terre, par exemple, ou de l'existence des antipodes, avec les notions d'ordre purement abstrait qui constituent la raison, au sens spécial de ce terme? Réunissons les deux questions en une seule : les vérités mathématiques sont plus ou moins connues; mais la partie qui en est connue varie-t-elle dans son contenu et peut-elle se ramener aux données expérimentales? Ces vérités ne constituent-elles pas, dans la pensée humaine, un élément manifestement *a priori*? Les idées morales offrent le spectacle de variations étranges; et, à considérer les choses en général, elles progressent; mais le fait que les idées du bien et du mal ont été et sont appliquées de manières très diverses, et souvent contradictoires, n'enlève absolument rien à la réalité de ces idées et à leur caractère spécifiquement distinct. Le devoir, bien que conçu de manières différentes, reste le devoir. Peut-il se ramener à l'égoïsme, même à un égoïsme modifié par l'hérédité et par les conditions de la vie sociale? C'est la tentative imposée aux évolutionnistes purs; mais il est permis d'élever des doutes graves sur les succès de leur entreprise. N'y a-t-il pas entre l'idée de la jouissance, la seule qu'on puisse extraire de la sensation et l'idée de la vertu une différence que les efforts les plus ingénieux ne peuvent que dissimuler sans réussir à la détruire?

Voilà bien des questions soulevées par les thèses expérimentales qui sont à la base de la doctrine de l'évolution. Cette doctrine, en tant qu'elle s'oppose à l'idée d'un monde immédiatement organisé et demeuré fixe dans tous ses éléments, renferme assurément une grande part de vérité. Le monde a varié et ses variations ont constitué un progrès, voilà qui demeure acquis. Mais lorsque les partisans de l'évolution affirment le caractère absolu du progrès, et surtout lorsqu'ils affirment la réduction scientifique à l'unité des divers éléments du monde, lorsqu'ils pensent avoir constaté le passage de la matière inorganique à la vie, de la vie simple à la sensation, de la sensation à tous les phénomènes de la vie intellectuelle et morale, ils franchissent toutes les bornes d'une induction sagement expérimentale; ils construisent une synthèse qui est pour le moins prématurée. Cette synthèse est le résultat d'une conception systématique, et c'est par là que la doctrine de l'évolution devient une philosophie. Quelle est cette philosophie? C'est là, comme je l'ai dit en commençant, l'objet spécial et direct de mon étude.

M. Herbert Spencer est le représentant le plus important et le plus connu de la doctrine de l'évolution élevée à la hauteur d'un système. Son point de départ, assez différent de son point d'arrivée, est le positivisme. En parlant des recherches relatives à la détermination du principe de l'univers, il écrit : « Nous cherchons continuellement à connaître, nous sommes continuellement repoussés, et nous rapportons de nos échecs une conviction plus profonde de l'impossibilité de connaître. C'est pour cela que nous comprenons clairement que le plus haut degré de sagesse et notre plus impérieux devoir consistent à considérer ce par quoi toutes les choses existent comme l'inconnaissable [1]. » La science doit donc se borner à l'étude des lois qui régissent les phénomènes constatés par l'expérience, ou à ce qu'Auguste Comte appelait « la simple coordination des faits ». A l'étude de ces lois, M. Spencer a consacré un immense labeur dont le résultat est consigné dans des productions volumineuses qui ont donné une grande notoriété à son nom et une grande influence à sa pensée. Il n'importe pas à mon objet d'indiquer la manière dont cet auteur considère l'évolution du monde, d'exposer les lois auxquelles il ramène l'expression des phénomènes de tous les ordres. Il me suffit de constater que les besoins de la pensée spéculative se trahissent dans l'exposition d'une doctrine qui, au premier abord, semble les proscrire. La qualification d'inconnaissable est appliquée à « ce par quoi toutes les choses existent ». L'emploi du singulier dans les mots *ce par quoi* est digne d'attention. Dire qu'au delà des phénomènes il y a l'inconnaissable et non pas les inconnaissables, c'est rendre témoignage au besoin d'unité qui est le caractère propre de la raison et qui conduit à l'affirmation de l'unicité du principe de l'univers. Poursuivons : l'inconnaissable de la page 121 est aux pages 48 et 120 « la puissance dont l'univers est la manifestation, la puissance qui se révèle dans tous les êtres ». De l'une de ces formules à l'autre, la différence est considérable. Si le principe qui se manifeste dans l'univers est une puissance (et il est, sinon tout à fait impossible, du moins très difficile de penser autrement) l'inconnaissable nous est donc connu sous un certain rapport. Il est connu comme puissance, ce qui est une idée fort distincte et la plus haute notion que nous puissions nous former de l'être. Il y a plus : dans un résumé de sa doctrine rédigé par lui-même, M. Spencer écrit : « Ce qui persiste sans changer de quantité, mais en changeant toujours de forme sous les apparences sensibles que nous présente l'univers, dépasse la connaissance et la conception humaine, est un

1. *Les premiers principes,* p. 121 de la traduction française.

pouvoir inconnu et inconnaissable que nous sommes obligés de reconnaître comme sans limite dans l'espace et sans commencement ni fin dans le temps [1]. » Nous sommes donc obligés de reconnaître la puissance qui se révèle dans tous les êtres comme infinie et éternelle, c'est-à-dire que nous joignons nécessairement à l'idée du principe premier des attributs exprimant les conceptions les plus élevées de la raison.

Il ne faudrait pas objecter que l'obligation où nous sommes de penser ainsi ne prouve rien quant à la réalité de l'objet de notre pensée. Quelle est la base de toute la science expérimentale? L'obligation où nous sommes d'admettre la réalité des objets de nos perceptions et des lois solidement établies qui en expriment l'enchaînement. Si, en dehors de nos jugements complexes et de nos préjugés possibles, l'obligation de la raison peut nous tromper, on ne voit pas pourquoi l'obligation de l'expérience ne nous tromperait pas également. Admettre que des conceptions véritablement *nécessaires* n'ont pas de valeur, c'est déclarer la banqueroute totale de la pensée.

Le voile qui couvrait l'inconnaissable se soulève donc un peu. Le mode d'existence de l'Être premier nous demeure sans doute incompréhensible, mais cet Être inconnu d'ailleurs se révèle à nous comme une puissance éternelle et infinie. Notre connaissance s'arrête-t-elle là? Non. M. Spencer blâme les théologiens qui prétendent savoir « comment le Créateur est fait [2]. » Le blâme est mérité, puisqu'il résulte de l'idée même de la création qu'il est impossible à notre pensée de remonter au-dessus de l'acte créateur, et de pénétrer dans le secret de l'essence divine. Mais dès que l'Être premier est conçu comme une puissance, nous pourrons connaître cette puissance dans ses manifestations. Une cause se révèle dans ses effets, non pas quant à sa substance, mais quant à son acte. Or comment se manifeste « la puissance qui se révèle dans tous les êtres? » Sous la forme de matière et de mouvement, dit M. Spencer. « Tous les phénomènes, depuis leurs grands traits jusqu'à leurs moindres détails, sont les résultats nécessaires de la persistance de la force sous des formes de matière et de mouvement [3]. » Quel est l'objet de l'étude dont la science est le résultat? Est-ce la matière en soi? est-ce le

1. Le résumé de la doctrine de M. Spencer, rédigé par lui-même en seize articles, dont cette citation est le dernier, a été reproduit et commenté par M. Richard Proctor dans son ouvrage *Mysteries of Time and Space*, London, 1883. Voir les p. 357 à 377.

2. *Les premiers principes*, p. 120.

3. Dans Proctor, p. 377.



mouvement en soi? Nullement. La matière est ce qui résiste dans l'espace, nous n'en savons rien de plus. Les objets résistants changent de place, c'est le mouvement. De la considération de ces deux données il ne sort rien, absolument rien. Ce que la science étudie, ce sont les lois du mouvement. L'objet de la science n'est jamais la réalité sensible, mais l'idée ordonnatrice que l'on saisit dans cette réalité expérimentale. On dit que la vérité consiste dans l'accord de notre pensée avec les faits. La définition n'est pas mauvaise; mais elle a besoin d'être interprétée. Au delà de la pure et simple affirmation des réalités de l'expérience, affirmation qui n'est que la matière brute de la science, la vérité consiste dans l'accord de notre pensée personnelle avec une pensée impersonnelle pour nous qui est l'expression de la loi des faits.

Notre intelligence bornée et faillible s'efforce de rencontrer l'intelligence manifestée dans la nature; la science est cela, et n'est rien que cela. Or cette intelligence discernée dans la nature ne peut être qu'une manifestation du principe universel; personne ne saurait le nier, et les partisans de l'évolution moins que personne. Tout ce qui arrive à l'existence est contenu virtuellement dans un germe préexistant, c'est le fondement de la partie vraie de leur doctrine. Il faut donc que l'intelligence dont le monde porte l'empreinte soit un des attributs de la puissance primitive. Il en résulte que l'inconnaissable nous est connu, non seulement comme un pouvoir infini, mais comme un pouvoir intelligent.

Quel est l'effet des lois intelligibles dans lesquelles se manifeste la puissance qui se révèle dans tous les êtres? Les évolutionnistes affirment que le développement du monde physique, lentement organisé, a réalisé les conditions de la vie; la vie, par son développement, a produit l'humanité; l'humanité, par l'effet du progrès, réalise de plus en plus le bonheur social. Le bonheur se montre à l'horizon des âges comme le but auquel tend le développement du monde.

D'où vient ce progrès? Il est le résultat des lois, et ces lois sont la manifestation du principe universel. Si le bonheur doit être le résultat de la manifestation du pouvoir primordial qui préside à l'ensemble des phénomènes, un nouvel attribut ne s'impose-t-il pas à la pensée dans la conception de ce pouvoir? L'étude scientifique de la nature impose l'idée de l'intelligence; la foi au progrès, qui est la forme de l'optimisme dans la doctrine de l'évolution, n'impose-t-elle pas l'idée de la bonté? Je ne discute pas ici les bases de la doctrine de l'évolution; je m'efforce d'extraire de cette doctrine les affirmations qui m'y semblent légitimement contenues si l'on veut en faire une philosophie.



Il n'existe pas dans la langue d'autre terme que celui de bonté pour désigner un principe dont le bonheur de l'humanité doit être le résultat et la manifestation. Il est vrai que lorsqu'on veut passer de l'idée du progrès du monde à celle de la bonté de son principe, le problème du mal se présente et semble faire obstacle à la conclusion. Mais les partisans de l'évolution, sous l'influence de leur théorie, seront facilement portés à admettre la doctrine célèbre (très fausse à mon avis) qui ne voit dans le mal qu'une privation, une limitation, la part du non être dans toutes les existences relatives, en sorte que le bien seul sera pour eux la manifestation du principe de la réalité.

Conclusion : En prenant les données de l'évolution telles qu'elles sont exposées par les partisans de cette doctrine, si l'on fait intervenir les tendances de la raison, qui cherche une cause au-dessus des phénomènes, l'inconnaissable se transforme, par une évolution intellectuelle légitime, en une puissance infinie, éternelle, intelligente et bonne. Voilà un système relatif au principe de l'univers, une philosophie. Dans cette philosophie, il est facile de reconnaître les bases essentielles du spiritualisme. Comment donc se fait-il que, en partant de l'évolution à titre d'expression des faits, on en tire un système tout contraire, et qu'on oppose l'idée de l'évolution à toutes les croyances dont le spiritualisme est la base philosophique et spécialement à la doctrine de la création? Le voici :

Tout système de philosophie est un *monisme*, ce néologisme avantageux désignant la recherche d'un principe unique de l'univers. Inversement, car la proposition est convertible, tout monisme est un système de philosophie. Il n'y a pas de raison valable pour laisser une école spéciale user seule d'un terme qui exprime l'essence même des recherches de la pensée spéculative. La question capitale est celle-ci : Le monde est-il le résultat d'un développement nécessaire. Ses éléments ne sont-ils distincts qu'en apparence et doivent-ils être ramenés par la science à une unité substantielle? Ou bien, le principe premier est-il une cause libre et créatrice, d'où résulte que l'univers peut renfermer des éléments irréductibles dont l'unité ne se trouve que dans la cause qui les a produits? Si la seconde de ces conceptions est la vraie, lorsqu'on ne s'élève pas à la considération de la cause suprême et que l'on étudie seulement ses effets, l'unité des éléments du monde constatés par l'expérience est une harmonie et non pas une identité. L'évolution ne cesse d'être une doctrine relative à l'expression des faits pour devenir un système philosophique que par l'affirmation de la nécessité.

M. Herbert Spencer nie positivement la réalité du libre arbitre ; il

ne voit dans l'idée de la liberté appliquée au genre humain que le résultat d'une illusion subjective renforcée par une illusion objective [1]. D'une manière générale, il affirme que tous les phénomènes, soit dans leur ensemble, soit dans leurs moindres détails, sont les résultats nécessaires de la persistance de la force [2]. Il est manifeste, d'ailleurs, que l'affirmation de l'unité substantielle absolue dans le développement du monde exclut la réalité d'un élément libre qu'il serait impossible de ramener au déterminisme universel.

La nécessité étant admise, les inductions tirées en faveur du spiritualisme des bases expérimentales de la doctrine de l'évolution se trouvent sans valeur. L'idée de la nécessité exclut celle de la bonté; car la bonté est libre, par essence. Bien plus, l'idée de la nécessité appliquée au principe de l'univers, après avoir exclu la notion de la bonté, semble exclure aussi celle de l'intelligence; car qui dit intelligence dit adaptation des moyens à un but, ce qui suppose un principe de choix. C'est ainsi que l'évolution, dès qu'on y joint l'idée de la nécessité, se place dans une opposition réelle avec le spiritualisme. Mais en proclamant la nécessité du développement du monde, il arrive aux évolutionnistes de faire des concessions qui compromettent les bases mêmes de leur doctrine. En terminant son *Introduction à la Science Sociale*, M. Spencer suppose des lecteurs qui diront : « Peu importe ce que nous croyons et ce « que nous enseignons, puisque le travail de l'évolution sociale « suivra son cours malgré nous. » Il répond : « Le cours de l'évolu« tion sociale est, à la vérité, prédéterminé dans son caractère géné« ral..., il est néanmoins possible de troubler ce cours ou de le « retarder, ou de l'altérer. » En troublant ce cours, on peut faire « un mal incalculable ». A cette occasion, l'auteur présente des réflexions et des conseils judicieux sur la nécessité d'unir l'énergie au calme, et de persévérer dans son travail pour les bonnes causes « sans rien rabattre de ses efforts [3]. » D'où vient cette possibilité de troubler le cours de l'évolution? A quelle cause faut-il rapporter le mal qui peut être fait? Si la volonté humaine, douée d'une liberté relative, est en présence d'une autre volonté manifestée par les lois générales du développement du monde, on comprend fort bien qu'il y a un progrès qui doit se faire, et qui peut être entravé; mais s'il n'existe aucun élément de liberté, si l'univers est la manifestation d'un progrès nécessaire, d'où vient donc cette possibilité de laisser

1. *Psychologie*, p. 543 à 545 de la traduction française.
2. Dans Proctor, p. 377.
3. *Introduction à la Science Sociale*, p. 433, 434 et 435 de la traduction française.

le progrès suivre son cours ou de l'arrêter? Il est difficile de l'entendre, et il est même permis de dire qu'on ne l'entend pas du tout.

Voici une autre difficulté. D'où procède, par opposition aux doctrines qui font une place à la liberté, l'idée de cette nécessité qui seule transforme la doctrine de l'évolution en un système de philosophie? Il est impossible d'extraire de l'expérience l'idée de la nécessité, parce que la contingence est le caractère de toutes les notions expérimentales. Il faut donc que l'affirmation de la nécessité soit le résultat d'une conception particulière du principe universel. C'est une affirmation relative à la suprême puissance, non pas envisagée dans ses manifestations, mais dans son essence même; c'est-à-dire que c'est une conception proprement systématique. A quel système se rapporte-t-elle?

La force universelle se manifeste comme matière et mouvement. Si c'est là tout, la mécanique est la science totale. La mécanique exprime toutes ses lois en formules mathématiques; les mathématiques expriment la nécessité de la pensée; on comprend donc que si l'évolution du monde se ramène exclusivement à la matière et au mouvement, l'idée de la nécessité s'impose *a priori* à l'étude des phénomènes. L'évolution ainsi entendue, l'évolution ramenant tout au monisme de la matière n'a rien de spécial dans ce qui la constitue essentiellement. C'est la doctrine de Démocrite et d'Épicure, d'Hobbes et du baron d'Holbach. La science contemporaine revêt ces vieilles pensées d'un vêtement nouveau, mais si le vêtement est changé, le corps de la doctrine reste le même. Il faut remarquer, en effet, que la pensée d'un monde fixe dans ses éléments, doctrine qui a amené par réaction, dans l'époque moderne, la théorie de l'évolution, a toujours été étrangère à l'école matérialiste. Cette école a toujours conçu un état primitif de la matière dont le monde actuel est sorti par un développement plus ou moins long. L'hypothèse de la nébuleuse primitive est nécessairement contenue, au moins en germe et virtuellement, dans tout système qui explique le monde par l'agrégation des atomes.

Leibniz raconte que, jeune encore, il avait « donné dans le vide et dans les atomes, car c'est ce qui remplit le mieux l'imagination[1]. » Il n'était pas possible que l'homme qui devait être le principal inventeur du calcul infinitésimal persistât dans une conception de cette nature. Le matérialisme, en effet, est la doctrine des sens et de l'imagination; et cette doctrine succombe au premier réveil d'une pensée sérieuse. M. Tyndall a dit, dans un discours sur l'évolution historique

1. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, § 3.

des idées scientifiques : « Si nous considérons la matière telle que « l'a dépeinte Démocrite et telle qu'elle a été définie pendant des « générations, dans nos livres scientifiques classiques; l'impossibi- « lité absolue d'en faire provenir une forme quelconque de vie suffi- « rait pour rendre toute autre hypothèse préférable. » Il affirme que la pensée de faire provenir d'une telle matière une forme quelconque de vie est « une notion monstrueuse. » Cet auteur a très bien compris que des transformations du mouvement ne peuvent jamais donner que des phénomènes mécaniques, et il s'est expliqué fort nettement à ce sujet dans le passage cité plus haut, mais il demande si la véritable conception de la matière n'est pas très différente de celle qui a généralement cours. Il déclare que, pour son compte, il voit dans la matière dont toutes choses procèdent « l'aurore et la « puissance de toutes formes et de toutes les qualités de la vie. » Il reconnaît, du reste, que c'est « par l'opération d'un mystère inso- « luble que la vie s'est développée, que les espèces se sont différen- « ciées les unes des autres. » Il confesse que, même en changeant l'idée de la matière, le mystère demeure, que « ce n'est pas dans « ses heures de clarté et de vigueur que le matérialisme athée « s'impose à son esprit; et qu'en présence de pensées plus forti- « fiantes ou plus saines, cette doctrine se dissout toujours, et dispa- « raît comme n'offrant pas la solution du mystère dans lequel nous « sommes plongés et dont nous faisons partie [1]. »

Sans nous arrêter à cette confession personnelle, voyons le fond du problème. Qu'est-ce que cette matière dans laquelle le développement de l'univers est contenu en puissance? Si l'on veut dire que tout ce qui existe est contenu en puissance et en germe dans son principe, on énonce une thèse à laquelle aucun esprit réfléchi ne saurait contredire ; mais le terme matière a un sens plus précis selon lequel il désigne l'objet des sens. Dans la matière ainsi conçue, en tant qu'elle est simplement l'objet de l'expérience, rien ne peut être à l'état virtuel, parce que l'expérience ne donne jamais que l'actuel. Si l'on désigne sous le titre de matière le principe qui, d'une manière mystérieuse, a produit le monde, on parle de la substance, dans un sens indéterminé, et on ouvre la porte aux équivoques les plus graves. M. Tyndall ne donne pas une autre définition de la matière, c'est-à-dire de l'objet des sens, mais il donne un autre sens au mot, ce qui est tout autre chose; poursuivons notre examen.

1. Voir la *Revue scientifique* du 19 septembre 1874 (en remarquant que, dans le texte anglais, le mot *aurore* est remplacé par celui de *promesse*) et la préface mise par l'auteur à une nouvelle édition de son discours, publiée sous la date du 15 septembre 1874.

Un jugement naturel de hiérarchie nous fait affirmer que l'être vivant est supérieur à la matière brute, que les organismes sont plus ou moins élevés dans l'échelle de la vie, et que la pensée est plus que la vie inconsciente. Voltaire pourra bien écrire en note au bas d'une pensée de Pascal : « En quoi quelques idées reçues dans un « cerveau sont-elles préférables à l'univers matériel? » Mais c'est là une simple boutade produite par un besoin de polémique; il serait facile de montrer que cette pensée n'avait rien de sérieux dans l'esprit de l'écrivain. Nous affirmons naturellement enfin que nous considérons un être supposé libre comme supérieur à une chose soumise à la loi du déterminisme. L'une des preuves de cette affirmation est que les déterministes considèrent volontiers l'idée du libre arbitre comme une illusion de l'orgueil humain. Or l'orgueil consiste à s'attribuer des qualités supérieures à celles que l'on possède. Le jugement de hiérarchie est à la base de l'affirmation du progrès, puisque le progrès consiste en un passage de l'inférieur au supérieur, du moins au plus. Les évolutionnistes admettent l'idée du progrès; ils admettent donc la valeur du jugement de hiérarchie qui en est la base nécessaire. D'où vient ce plus dans les éléments supérieurs du monde? Serait-il sans raison d'être? Admettre l'existence d'une chose sans raison d'être, c'est faire du néant un pouvoir producteur, c'est attribuer à ce qui n'est pas la plus haute manifestation de l'être; c'est la contradiction proprement dite. Le matérialisme trouve la raison d'être du mouvement par lequel le monde tend du moins au plus dans la considération de la diversité des agrégats qui produisent une complication croissante des phénomènes et des organisations de plus en plus développées; mais cela ne fait que reculer la question sans la résoudre. Le progrès résulte de la diversité des agrégats; mais quelle est la raison d'être de cette diversité? Elle n'est ni dans la matière, ni dans son mouvement, puisque, comme nous l'avons déjà vu, la pure considération de la matière et du mouvement ne produit rien. La raison d'être du passage de l'inférieur au supérieur, du moins au plus, se trouve donc dans les lois du mouvement : C'est donc la loi qui est la cause du progrès. Mais l'action d'une loi est absolument inintelligible; une loi exprime le mode d'une action accomplie, et jamais son principe. Il faut donc s'arrêter à l'idée d'une force inconsciente agissant selon des lois, c'est-à-dire d'une force réalisant des types et des idées qu'elle ignore. Nous voilà hors du matérialisme et en présence d'un autre système, c'est-à-dire en présence de l'idéalisme sous la forme biologique qui seule le rend intelligible.

Mon intention n'est pas d'étudier d'une manière générale la doc-

trine de l'évolution, de rechercher dans quelles limites elle s'applique légitimement aux sciences particulières et peut être considérée comme le résultat d'observations exactes et d'inductions solides. Je n'ai abordé les questions de cet ordre que dans la mesure nécessaire pour arriver à la conclusion que voici : L'évolution, considérée comme un système de philosophie, n'est pas le résultat naturel des sciences expérimentales ; c'est une conception *a priori* qui s'impose à ces sciences dans l'esprit d'un certain nombre de savants. En admettant les bases expérimentales de la doctrine telles que ses partisans les présentent, si l'on voulait construire un système, on arriverait par une voie assez directe aux thèses du spiritualisme. La doctrine de l'évolution s'oppose à ces thèses, parce qu'elle affirme la nécessité du développement de l'univers; mais sur quel fondement repose cette affirmation? Au premier aspect, sur la base du matérialisme, et, pour un examen plus sérieux, sur celle de l'idéalisme. L'évolution, considérée comme une solution du principe universel, n'est donc pas un système spécial de philosophie; c'est une conception indécise entre les deux théories du matérialisme et de l'idéalisme.

La lutte de l'idéalisme et du matérialisme n'a, du reste, qu'un intérêt secondaire quant aux questions relatives à l'humanité et à ses destinées. Sous ce rapport, la question capitale est le choix entre un système qui fait une place à la liberté, ce qui est le caractère spécifique du spiritualisme seul, et les systèmes qui aboutissent, quel que soit leur point de départ, à l'affirmation du déterminisme universel. C'est là qu'est maintenant, et d'une manière toujours plus claire, ce qu'on peut appeler, pour user d'un terme de géographie, la ligne de séparation des eaux. L'histoire de la parole fournit, à cet égard, une indication intéressante. Le mot *déterminisme*, étranger jusqu'à ces derniers temps au vocabulaire officiel de la langue française, a été introduit dans la dernière édition du *Dictionnaire de l'Académie* en 1877. Ce fait signale l'importance croissante de l'idée que ce mot désigne, sinon dans les écoles de philosophie, où cette importance a toujours été considérable, du moins dans les préoccupations du public lettré en général.

Le *Dictionnaire de l'Académie* définit ainsi le terme auquel le baptême officiel vient d'être accordé : « DÉTERMINISME, système de « philosophie qui admet l'influence irrésistible de motifs. » Que les motifs soient conçus comme des impulsions mécaniques, ce qui est la conception imposée au matérialisme, ou qu'ils soient conçus comme des influences de l'ordre logique, la liberté est niée dans un cas comme dans l'autre. On peut concilier le déterminisme et la

liberté en donnant au mot liberté le sens de la spontanéité des actions d'un être qui réalise sans obstacles extérieurs la loi de sa nature. Le mot liberté a, dans ce cas, un sens tout à fait général, applicable aux choses comme aux personnes. Mais, si on passe de cette idée générale de la liberté à la notion du libre arbitre, c'est-à-dire d'une puissance de choix, on tombe dans l'équivoque. Entre l'affirmation du déterminisme et celle du libre arbitre, la contradiction est absolue; il faut admettre l'une de ces thèses en excluant l'autre, à moins que l'on ne se résigne à soutenir, avec Hegel, la valeur égale des propositions contradictoires, et à renverser ainsi, au nom de la philosophie, les bases fondamentales de la raison.

La question de la liberté, entendue dans le sens plein du terme où il concerne à la fois l'homme et le principe de l'univers, domine aujourd'hui plus que jamais les discussions de la pensée spéculative. Selon la réponse faite à cette question, on arrive à deux conceptions opposées de la science universelle : Ou bien la science est conçue comme pouvant reproduire l'enchaînement des faits par l'enchaînement nécessaire des idées, ce qui laisse espérer que l'esprit humain pourra parvenir, par une intuition rationnelle, à la possession d'un principe premier, à partir duquel la déduction *a priori* construirait tout le savoir. Ou bien les déductions logiques qui seules rendent les choses intelligibles ont pour point de départ des faits qui, selon l'étymologie du mot fait, sont des actes. Dans ce dernier cas, c'est l'histoire, au sens le plus général de ce terme, et non pas la logique, qui est la science première; d'où résulte que c'est l'observation, et non pas une intuition rationnelle *a priori*, qui peut être la base première du savoir.

Les deux réponses opposées faites à la question de la liberté, en produisant deux conceptions différentes de la science universelle, produisent, par là même, deux conceptions également différentes de la vie humaine. Ou bien l'homme est, soit l'un des rouages du mécanisme universel (c'est le point de vue du matérialisme), soit l'un des moments du développement nécessaire de l'idée (c'est le point de de vue de l'idéalisme); ou bien l'homme est, dans une certaine mesure, l'un des agents de sa propre destinée. Il possède un pouvoir de détermination de l'usage duquel il est responsable; c'est la conception propre au spiritualisme. Insister sur l'importance de la question envisagée ainsi dans ses conséquences, serait tout à fait superflu.

ERNEST NAVILLE.



# LES PHÉNOMÈNES AFFECTIFS

## AU POINT DE VUE DE LA PSYCHOLOGIE GÉNÉRALE

(*Fin* [1].)

### VI. La constitution du caractère.

Le caractère de l'homme est principalement indiqué par ses actes. Par eux en effet, mieux que par les sentiments et autres phénomènes psychiques, on peut juger de la vraie nature d'une personne. Nous en avons vu la raison plus haut. C'est que souvent les actes sont déterminés par les tendances les plus profondes, les plus fortes, les mieux organisées, tandis que les tendances plus faibles et moins systématisées s'éclairent d'une conscience plus vive; elles donnent le change à l'individu qui s'observe intérieurement sur son propre caractère; elles se manifestent par des phénomènes plus faciles à déterminer, — en général, que des actes, par des paroles, par exemple, — et ainsi elles contribuent aussi à tromper les autres personnes qui sont souvent disposées à attribuer aux mots prononcés plus d'importance qu'ils n'en ont en général pour la signification du caractère. Ainsi la vraie nature de l'homme est donnée par les caractères que prennent chez lui les actes, les manifestations de l'activité motrice. Cependant il convient de reconnaître aussi l'importance relative des phénomènes psychiques et des processus qui les accompagnent. D'abord il arrive souvent que les sentiments et l'action sont en complète harmonie, et ainsi la conscience nous éclairant alors sur les tendances physiologiques fortes peut servir à les étudier comme nous l'avons indiqué plus haut, de même que ces signes, plus immédiats que des actes compliqués, comme la parole. Nous sommes donc amenés tout d'abord à reconnaître là grande importance des phénomènes conscients et surtout des phénomènes affectifs pour l'étude du caractère. Il ne faudrait pas croire cependant que les phénomènes intellectuels doivent être mis à l'écart. En général on sépare l'intelligence et le caractère. Cet analyse, bien que répondant en gros, et à de certains égards, à la réalité, n'a nullement une

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

précision scientifique. En effet il arrive que des idées déterminent des actes; c'est même une marque très caractéristique de certaines organisations que chez elles les actes sont déterminés d'une manière relativement fréquente par de simples idées, sans accompagnement de phénomènes affectifs ou accompagnées de phénomènes affectifs très faibles. D'ailleurs le caractère est différent selon la nature des idées qui peuvent aboutir à un acte. De plus les idées sont très intimement associées aux sentiments, il existe à la fois entre les phénomènes affectifs et les phénomènes intellectuels des relations de concomitance et d'association en même temps que des relations d'influence réciproque. Les phénomènes affectifs sont généralement accompagnés d'images et d'idées et, réciproquement, les images et les idées sont souvent accompagnées à quelque degré de phénomènes affectifs. D'un autre côté les habitudes de l'intelligence influent à quelque degré sur les sentiments; directement, en effet, les idées nouvelles qui se présentent à l'esprit peuvent éveiller de certains sentiments et en diminuer d'autres, et peuvent surtout développer ceux qui existent déjà; indirectement, car une idée nouvelle peut en chasser une autre et avec elle les sentiments qui l'accompagnaient. Certaines idées sur la religion sont moins favorables que d'autres à la manifestation et au développement des sentiments d'adoration et même de vénération pour certaines personnes, pour le Christ par exemple. De même nos sentiments pour les hommes en général, pour telle ou telle personne en particulier, peuvent changer avec l'idée que nous nous faisons de ces personnes et de l'homme en général. De même que nous avons pris les phénomènes affectifs pour signes des tendances physiologiques, nous pouvons donc prendre les phénomènes intellectuels comme signes à quelque degré des phénomènes affectifs, et le caractère étant constitué par l'ensemble et le groupement des tendances physiologiques que nous ne pouvons pas étudier en elles-mêmes, nous avons donc trois principaux moyens de le connaître : 1° les actes, résultat le plus immédiat du caractère; 2° les phénomènes affectifs, signes des tendances; 3° les phénomènes intellectuels, signes des phénomènes affectifs, et signes aussi des tendances.

De même que nous avons remarqué que les phénomènes affectifs n'étaient pas un signe permettant d'établir le classement et l'existence même de toutes les tendances, de même il faut remarquer que les phénomènes intellectuels ne sont pas un signe sûr des phénomènes affectifs et sont des signes moins sûrs encore de tendances organiques profondes. Mais bien que nous ayons dit jusqu'ici que le caractère se manifeste principalement par les actes, il ne faudrait

pas croire que nous ayons là un critérium infaillible, il s'en faut même de beaucoup, et cela pour plusieurs raisons.

Il faut considérer que l'acte n'est pas le résultat des seules tendances de l'organisme, mais qu'il est le produit de l'organisme et des circonstances. Il en résulte que bien souvent les actes ne nous renseignent que sur les tendances qui peuvent se développer librement dans le milieu où nous avons vu l'organisme agir. Ainsi les actes d'un homme ne nous révèlent parfois que la partie la plus superficielle de sa nature. On a trouvé dans un lac des environs de Mexico certains animaux, les axolotls, qui vivaient, se reproduisaient et mouraient sous forme de têtard à branchies extérieures. On en rapporta un certain nombre à la ménagerie du muséum d'histoire naturelle de Paris et, là, on s'aperçut que plusieurs d'entre eux se transformaient complètement; leurs branchies s'atrophiaient et ils devenaient un animal amphibie respirant par des poumons. On peut citer des phénomènes inverses. « Les tritons vivant dans l'eau pendant la première période de leur vie respirent par des branchies, plus tard ils se tiennent habituellement sur le bord des mares; les branchies disparaissent, des ponmons les remplacent. Cependant, si l'on force ces animaux à rester dans l'eau, la métamorphose ne s'accomplit pas [1]. » Il se produit chez l'homme des phénomènes analogues. Souvent les tendances organiques sont contrariées par les circonstances et ne peuvent se manifester par des actes. Quelquefois ces tendances restent ignorées de tous, même de celui qui les possède, quelquefois elles se manifestent par des phénomènes affectifs, de l'ennui, des désirs, etc., quelquefois aussi par des paroles. En ce cas l'observation des sentiments et des paroles peut remplacer l'observation des actes; l'observation de la physionomie, des gestes divers, peut donner aussi quelques indications. Il arrive encore que les tendances les plus fortes et les plus profondes sont vaincues par une tendance passagère mais que des circonstances passagères ont rendu vive et violente et ont fait aboutir à l'acte.

Enfin, il y a d'autres cas dans lesquels nous trouvons un certain désaccord entre les tendances et l'activité. Les tendances sont trop faibles pour se traduire en actes. M. Ribot a étudié cette situation au point de vue de la pathologie dans les *Maladies de la volonté*. Mais le même phénomène se présente souvent aussi dans la vie normale, bien qu'à un moindre degré d'intensité. Peut-être y a-t-il enfin des cas dans lesquels, par suite d'une incomplète coordination des appareils moteurs et des appareils dont le fonctionnement s'accompagne

1. Charles Martins, *Lamarck, sa vie et ses œuvres*.

de phénomènes psychiques, les tendances, quoique assez fortes, ne peuvent aboutir à l'acte. Ce qui nous autorise à penser que le fait peut se présenter et doit réellement se présenter quelquefois, c'est que nous pouvons constater tous les jours des phénomènes qui semblent indiquer ce manque d'harmonie. Certaines personnes ont une facilité particulière pour exprimer leurs idées ou leurs sentiments, par la parole, par la plume, par les gestes, etc., chez d'autres au contraire, les manifestations extérieures sont presque supprimées, ce n'est pas à dire pour cela que ces dernières ne puissent penser et sentir comme les autres, seulement la tendance organico-psychique ne peut aboutir à l'acte avec la même facilité. De là découlent bien des jugements erronés, portés surtout d'ailleurs par les personnes superficielles.

Nous voyons que le caractère en somme ne consiste absolument ni dans les actes, ni dans les sentiments, ni dans les idées; le caractère, qui est à peu près la même chose que la personnalité, est un ensemble de tendances groupées et diversement systématisées. Nous voyons aussi que les sentiments tiennent cependant une place importante dans l'organisation du caractère. Nous n'avons pas d'ailleurs à examiner ici à fond l'organisation complète du caractère. Il nous suffit de voir le rôle joué par les phénomènes affectifs qui sont seuls l'objet de cette étude, et cela formera un complément au chapitre précédent, où nous avons surtout étudié l'évolution individuelle des sentiments et des passions. Nous avons déjà vu une partie des relations des phénomènes affectifs avec le caractère en général en considérant les manifestations diverses du caractère et les moyens de l'étudier. Nous aurions à étudier maintenant au point de vue de la synthèse l'action des tendances les unes sur les autres et sur l'organisme en général. Les principes de cette action peuvent se ramener à trois principales :

1° Le principe de l'habitude. Toute tendance, toutes choses égales d'ailleurs, devient plus forte à mesure qu'elle est plus exercée.

2° Le principe de l'association. Toute tendance a pour effet de favoriser et de rendre plus forte ou de faire naître les tendances qui la favorisent à leur tour et peuvent s'harmoniser avec elle.

3° Le principe de la sélection. Toute tendance a pour effet d'affaiblir et de faire disparaître les tendances qui la contrarient et avec lesquelles elle ne peut s'harmoniser.

Il convient de faire quelques remarques sur ces divers principes et d'indiquer quelques réserves.

A un point de vue général, d'abord il est facile de comprendre que

les lois concrètes de phénomènes très complexes seront bien souvent approximatives et indiquent un rapport idéal des faits plutôt qu'un rapport réel. Elles ne sont vraies que sous certaines conditions qui ne se trouvent pas toujours réalisées. Autrement dit nous n'apercevons qu'une portion des lois réalisées dans les phénomènes concrets, tels qu'ils se présentent à nous. Nos lois sont plus simples que les réalités, elles font abstraction de certains éléments de trouble et de désordre que d'autres lois introduisent. La psychologie n'est pas d'ailleurs la seule science qui présente des résultats de cette nature. Si les lois mathématiques ont une précision et une généralité complète, c'est qu'elles ne traitent pas des objets réels, mais bien des réalités idéales. Il n'est pas exact que les parallèles réelles ne se rencontrent jamais, ou plutôt il n'y a pas dans le monde réel de lignes parallèles, il n'y a pas même de lignes. Toute science générale ressemble quelque peu aux mathématiques sur ce point. Quand on dit en physique que l'eau bout à cent degrés, on ne parle pas de l'eau en général, mais bien de l'eau prise dans de certaines conditions, de même quand on établit un rapport entre le poids d'un gramme et celui d'un centimètre cube d'eau, il s'agit d'eau pure, distillée, pesée dans le vide à son maximum de densité. Quand toutes les conditions voulues ne peuvent être connues, ce qui arrive souvent, à cause de la complexité des faits, la loi reste imparfaite comme on le voit en psychologie, parce qu'elle établit un rapport entre un fait et ses conditions principales sans tenir compte suffisamment des conditions secondaires qui sont ignorées.

Il n'est pas surprenant que la psychologie ne donne, en certains cas, que des lois générales qui négligent certaines perturbations, telles sont par exemple les lois générales de l'association des phénomènes conscients, elles indiquent plutôt des tendances que des faits réels, et il est facile de les prendre en défaut sur nombre de points si on ne tient pas compte des conditions qui sont implicitement indiquées dans l'énoncé des lois ou que tout au moins nous devons supposer. *A priori* donc nous arrivons à cette conviction que les trois principes que j'ai énoncés doivent être examinés de près et qu'il faut déterminer dans quelle mesure ils se vérifient dans les faits.

Le principe de l'habitude est soumis à des exceptions assez nombreuses, il arrive, par exemple, que, après avoir répété plusieurs fois le même acte, on s'en lasse, au lieu d'y prendre encore plus de plaisir. Des goûts disparaissent. L'âge amène souvent de ces résultats. A trente ans, par exemple, on ne joue plus guère avec des soldats de plomb, quelque vif plaisir qu'on ait pu prendre autrefois

à cet amusement. On voit que souvent c'est la loi de sélection qui vient modifier ainsi, non pas la loi d'habitude, mais ses manifestations apparentes. Il faut que certaines tendances disparaissent, et celles-là disparaissent qui, quoique à un certain degré exercées, ne sont pas assez solidement associées à notre vie organique et psychique pour ne pouvoir en être séparées. Mais nous pouvons voir que la loi d'habitude se manifeste encore comme toutes les lois scientifiques, bien qu'elle semble disparaître. En effet de deux tendances également en lutte avec une troisième, *toutes choses égales d'ailleurs*, celle qui aura pour elle l'habitude résistera, tandis que l'autre devra disparaître. Et si une tendance que l'habitude a fortement enracinée est combattue par une autre tendance très forte aussi, il peut arriver que la première résiste et finisse pas s'accommoder tant bien que mal avec son antagoniste, car l'habitude finit par devenir la nature même de l'organisme.

Le principe de l'association n'est pas non plus d'une application absolue, il n'arrive pas toujours qu'une tendance fasse triompher toutes les tendances dont l'exercice peut faciliter son propre développement. Il n'est pas exact que celui qui veut la fin veut toujours les moyens. Il arrive souvent que les tendances secondaires qui seraient développées par une tendance principale sont arrêtées par d'autres tendances, d'autres sentiments, d'autres habitudes. Mais encore ici la loi se manifeste alors que ses effets ne sont pas évidents au premier coup d'œil. Si les nouvelles tendances suscitées par la tendance principale ne s'imposent pas, elles tendent à s'imposer, se manifestent par certaines luttes psychiques, et s'imposent dès que les circonstances deviennent favorables.

Enfin le principe de la sélection nous apparaît comme soumis à de semblables restrictions. La sélection ne s'effectue pas toujours. Nous en avons vu une des causes en parlant de l'habitude. Toutes les fois que des tendances rendues très fortes, soit par l'habitude, soit par d'autres circonstances particulières entrent en lutte, il n'arrive pas forcément que l'une des deux triomphe complètement de l'autre; souvent les deux tendances opposées persistent. Si l'une triomphe ce n'est bien souvent qu'une victoire peu durable : les phénomènes du remords sont là pour en témoigner. Mais encore ici nous devons remarquer que si la loi ne se manifeste pas pleinement dans les faits, elle ne s'en manifeste pas moins comme tendance, les sentiments opposés tendent à se combattre et à se détruire.

Enfin, nous devons indiquer une dernière condition pour que les lois d'association ou de sélection puissent s'appliquer. Il faut que les phénomènes dont elles sont la formule abstraite se rencontrent dans

un même système psychique [1]. Chaque individu en contient plusieurs, comme je l'ai exposé dans un précédent article, qui bien souvent ont entre eux très peu de points de contact. Dans ce dernier cas il arrivera évidemment que des tendances faisant partie de systèmes différents ne tendent ni à s'associer, ni à se combattre. C'est ainsi que bien des savants admettent sans trouble et sans lutte des dogmes religieux contraires à leurs principes et à leurs habitudes d'esprit scientifiques.

Nous voyons donc que nos lois psychologiques, bien qu'étant de véritables lois scientifiques, sont soumises, non pas à des exceptions réelles, ce qui leur enlèverait ce caractère de lois, mais à des exceptions apparentes, comme la loi de la pesanteur qui se manifeste dans le cas du ballon qui s'élève par des phénomènes qui peuvent la masquer à des yeux superficiels. Nous avons à nous demander maintenant quelle est leur portée réelle pour l'explication du caractère.

Elles paraissent s'appliquer plutôt à des caractères déjà formés en grande partie, puisqu'elles formulent les réactions de tendances déjà existantes. Nous pouvons, pour le moment, nous tenir à ce point de vue. Des tendances déjà organisées, en effet, en engendrent d'autres, par leurs réactions mutuelles et sous la pression des circonstances dans lesquelles l'organisme se trouve placé; les nouvelles réagissent à leur tour et nous assistons ainsi au développement, à l'évolution d'un caractère et de tous les phénomènes qu'il renferme, phénomènes physiologiques, phénomènes intellectuels, phénomènes affectifs, etc. Nos lois suffisent donc à expliquer l'organisation d'un caractère, et son développement en le prenant à partir d'un moment donné, car, alors, toutes les influences que ce caractère peut subir ne peuvent avoir pour effet que de maintenir les tendances, de les développer, de les supprimer, ou d'en faire naître de nouvelles. L'habitude, l'association et la sélection expliquent ces divers processus, pourvu bien entendu que l'on tienne compte des impressions extérieures, car l'organisme à tout moment de son développement est le produit de deux grands facteurs : l'un est l'organisme tel qu'il était au moment précédent, l'autre les conditions d'existence dans lesquelles s'est trouvé alors l'organisme. Si nous prenons un cas quelconque de développement de caractère, nous voyons qu'il s'explique

1. Dans un même système psychique très complexe, car une tendance est déjà un système de faits et une tendance importante s'accompagne d'un système de tendances secondaires. Ces divers systèmes se groupent et s'harmonisent de façon à faire des systèmes de plus en plus complexes. Mais plusieurs systèmes se forment ainsi, à différents degrés de complexité qui ne peuvent pas s'harmoniser et qui quelquefois restent juxtaposés.



par les trois lois ci-dessus énoncées. Voyons par exemple ce qui se passe au moment de la puberté, à ce moment où le changement de caractère est généralement assez marqué et où un assez grand nombre de nouvelles tendances naissent ou se développent. Le développement des organes de la génération et leurs nouvelles fonctions sont un établissement de nouvelles tendances : nous allons voir comment par l'effet des lois de la formation du caractère elles vont amener un développement de tendances nouvelles et anciennes, et la formation de nouveaux systèmes partiels d'impulsion et de sentiments.

La tendance développée par le nouvel état des organes est en elle-même une tendance à l'amour physique, elle se manifeste à la conscience d'une manière plus ou moins claire, mais elle agit toujours sur les autres sentiments de manière à les modifier considérablement. Remarquons d'abord la différence de ses effets *selon les* diverses natures psychiques qu'elle vient troubler. Nous avons une tendance à certains actes déterminés causée par une organisation physique. Cette tendance arrêtée se manifeste psychiquement par certaines émotions plus ou moins vagues. Selon les diverses organisations, selon les divers systèmes psychiques qu'elle rencontrera, il arrivera, ou bien qu'elle tendra simplement à se satisfaire, ou bien qu'elle tendra à se satisfaire tout en éveillant un cortège nombreux de sentiments accessoires et d'images et d'idées particulières ou bien qu'elle sera arrêtée dès ses premières manifestations et comprimée autant que possible ; chez d'autres enfin elle peut arriver par les images qu'elle éveille, par les sentiments secondaires qu'elle suscite, et par la tournure que donne à ce sentiment le système des idées et des sentiments existant déjà, elle peut arriver à un sentiment d'amour platonique, qui est une impulsion tout à fait différente de l'impulsion primitive et même opposée à elle sur certains points. Examinons ce dernier cas. Il est assez curieux et nous montrera à l'œuvre les deux lois d'association et de sélection. L'impulsion de l'amour physique tend à rapprocher l'homme de la femme, de plus il lui inspire (association) le désir de faire tout ce qui peut le faire aimer, le mettre au-dessus de ses rivaux, le rendre digne d'admiration, etc. Jusqu'ici nous n'avons rien de particulier, mais si nous supposons que ces dispositions viennent à se produire dans une organisation où dominent déjà des sentiments de timidité, et un certain dédain pour la vie matérielle et les plaisirs qui passent pour grossiers (ce jugement porté sur l'accomplissement des actes sexuels est naturel chez un jeune homme tel que nous le supposons, qui peut remarquer que ceux de ses camarades de son âge qui se vantent de leurs prouesses ou se complaisent le plus à parler bruyamment de

certains sujets, ne sont pas les plus raffinés en général, comme il peut juger de mauvais ton, pour des raisons analogues, de fumer ou d'aller au café), une pudeur provenant en grande partie de l'éducation donnée aux enfants qui leur interdit de demander des renseignements sur certaines matières ou d'en parler, ou même d'y faire allusion : si toutes ces circonstances sont réunies, ce qui est peut-être rare, mais ce qui arrive quelquefois, il arrivera que les sentiments suscités s'adapteront aux sentiments déjà existants, l'idée de l'acte sexuel sera écartée, seule l'idée du rapprochement subsistera avec les sentiments qui l'acccompagnent, sympathie, admiration, etc., et les sentiments accessoires qui peuvent la favoriser, désir de se rendre digne d'amour, désir de la gloire, etc., etc. On voit facilement comment au fond de toutes ces modifications psychiques, se retrouvent les lois générales de l'association et de la sélection. Et, s'il arrive que, plus tard, les désirs physiques viennent à se faire sentir de plus en plus fortement et de manière à ne plus pouvoir être complètement repoussés, ils ne pourront cependant prendre place dans le système déjà formé ; il y aura lutte (loi de sélection) et s'ils peuvent parvenir à subsister, ils formeront un système à part ; l'amour qui, dans une organisation complètement systématisée, ne ferait qu'un tout harmonieux, se trouve ici partagé en deux parties, amour de cœur et amour de sens qui n'auront pas grand'chose de commun, se satisferont à part et auront des objets différents.

Il est facile de voir que dans l'exemple précédent les lois que nous avons énoncées suffisent à expliquer tous les phénomènes. On pourrait multiplier les exemples. Mais il vaut mieux venir à d'autres considérations. On peut objecter, en effet, que ces lois n'expliquent pas entièrement le caractère en ce sens qu'elles le prennent déjà avec une certaine organisation, elles n'expliquent pas les premières tendances. Je me bornerai à faire remarquer que ce serait sortir du sujet que de vouloir expliquer la formation du premier organisme, car c'est là ce qu'il faudrait faire. Si nous prenons en effet un homme de nos jours, en cherchant les origines de son caractère, nous sommes obligés, arrivés à sa naissance et remarquant que là même il a déjà une certaine organisation et que l'embryon même n'est pas une masse indifférente, nous sommes obligés de remonter à ses parents, puis à ses ancêtres les plus éloignés, aux premiers hommes, aux animaux anthropoïdes qui leur donnèrent probablement naissance et ainsi de suite jusqu'aux origines de la matière vivante, et peut-être jusqu'aux origines de la matière brute. Ces problèmes ne sont pas de ceux que l'on peut résoudre actuellement et il n'y aurait en tout cas aucun profit à les soulever ici. Il suffit d'avoir



indiqué les lois qui sont l'expression abstraite des faits de développement et d'organisation des caractères.

Il est une de ces lois que je voudrais examiner un peu plus longtemps. Je l'aurais fait plus tôt si je n'avais voulu exposer tout d'abord l'ensemble des faits sans m'arrêter aux détails, de crainte d'introduire quelque confusion. Il s'agit de la loi d'association. On remarquera qu'il y a quelque différence entre la loi générale d'association psychologique telle qu'elle est ordinairement entendue et la loi d'association que je formule ici. Telle qu'on la comprend d'ordinaire, la loi d'association exprime la tendance qu'ont des faits de conscience à se susciter l'un l'autre à cause de leur contiguïté et de leur ressemblance. Un élément nouveau s'introduit ici, c'est l'harmonie des tendances. Je dis en effet que des tendances s'associent quand elles se favorisent l'une l'autre et tendent vers un but unique ou vers un système de but. Elle exprime ce fait que toute tendance suscite des tendances secondaires de but analogue et favorise les autres tendances convergentes. Le fait est évident, et les exceptions apparentes rentrent dans la règle. Mais il faut examiner, quand ce ne serait que pour prévenir les équivoques, les rapports de cette loi d'association avec la loi d'association telle qu'on la formule en général.

La loi générale d'association exprime ce fait que des phénomènes unis dans le passé, par contiguïté ou par ressemblance, seront unis dans l'avenir. Il est facile de voir que cette loi est une loi du genre de celle dont nous avons parlé et qui est souvent masquée par les phénomènes. Ainsi il est sûr qu'elle exprime une tendance et non une réalité, et qu'il faut supposer pour sa manifestation complète bien des conditions qui manquent quelquefois. M. Michel Bréal [1] a très justement fait remarquer, il n'y a pas longtemps, qu'un mot ne réveille pas à la fois tous les sens qui peuvent lui être attachés. Ainsi un mot, bien que plusieurs significations, plusieurs groupes de phénomènes psychiques soient associés avec lui, ne réveillera qu'une partie de ces associations et telle ou telle partie déterminée selon les circonstances. Le mot tronc, s'il arrive dans une phrase où l'on parle d'un arbre, n'éveille généralement pas les mêmes idées que s'il arrive dans une phrase où l'on parle des pauvres et de la charité. Les circonstances déterminent donc l'éveil d'un groupe particulier de phénomènes parmi tous les groupes qui peuvent être éveillés par un phénomène donné. Or, que sont ces circonstances ? ce sont des systèmes de phénomènes psycho-physiologiques. Nous voyons que cet ensemble de phénomènes psycho-physiologiques tend, parmi les phénomènes

1. M. Bréal. *Comment les mots se classent dans notre esprit.*

qui pourraient être apparents, à en susciter quelques-uns, à en laisser d'autres dans l'ombre. Or, ces phénomènes suscités sont précisément ceux qui tendent à un même but que les phénomènes suscitants, qui forment un système avec eux. Autrement dit l'association est déterminée, non pas par un phénomène, mais par un système de phénomènes, et le phénomène suscité doit prendre place à quelque titre dans le système des phénomènes suscitants. On voit que cette loi dérivée d'association peut être considérée comme provenant de l'exercice combiné de la loi générale d'association, ou bien encore de la loi d'habitude telle que je l'ai énoncée et qui comprend la loi d'association et la loi de sélection, qui ne permet aux représentations de se produire que si le milieu intérieur leur est favorable.

Assurément ici un autre problème se pose, celui de l'origine première de la systématisation dans le monde organique. Nous l'acceptons ici comme un fait, parce qu'elle est un fait, sans prétendre expliquer ce problème qui se trouve tout à fait en dehors du but de ce travail. M. Herbert Spencer a tenté d'en donner une explication dans ses *Principes de psychologie*, c'est la meilleure qui existe, cela ne veut pas dire que la question soit complètement épuisée.

Revenons à la formation du caractère. Nous voyons que, par le fonctionnement des lois indiquées, les tendances tendent à s'organiser, à former des systèmes de plus en plus complexes, et ensuite d'autres systèmes généraux qui englobent, relient et harmonisent les premiers. Quand une nouvelle tendance se forme, quand un nouveau sentiment prend naissance, il se combine au moins avec quelques tendances secondaires, et aussi, en général, avec quelques tendances supérieures. Petit à petit les diverses circonstances de la vie mettent cette nouvelle tendance en rapport avec les autres existant avant elles, ou avec d'autres qui se développent ensuite. Des associations ou des sélections s'effectuent peu à peu, et la tendance se trouve reliée à un plus grand nombre de faits organiques ou psycho-organiques. Elle entre dans des systèmes de plus en plus complexes, à moins, bien entendu, que la lutte ne lui soit défavorable et qu'elle ne soit éliminée. Si l'organisme arrivait à la perfection, si la personnalité devenait une, elle serait alors complètement harmonisée avec toutes les autres tendances de l'équilibre. Mais ce fait ne se produit pas, ce travail des phénomènes psychiques qui s'arrangent en systèmes et des systèmes qui se coordonnent en systèmes plus vastes est toujours entravé par les circonstances complexes de la vie quand il n'est pas détruit par la mort, ou quand il n'est pas changé en travail inverse de dissolution, par quelque crise ou

quelque maladie. L'organisation du caractère n'est jamais complète.

Nous aurions maintenant à nous occuper du rôle particulier que jouent les phénomènes affectifs en général dans la formation du caractère et de la personnalité, effectué selon les lois dont je viens de parler.

Il est facile, *à priori*, si l'on envisage le développement général de l'homme et non tel ou tel individu en particulier, de comprendre que ce rôle doit être considérable. En effet le phénomène affectif se produisant dans les conditions que nous avons déterminées tout à l'heure, nous voyons que toutes les fois qu'une nouvelle tendance commencera à s'établir, comme elle rencontrera généralement des obstacles, elle commencera par donner lieu à des phénomènes affectifs, pour peu qu'elle ait quelque intensité, de plus, comme il arrive souvent que la force des besoins croît plus vite que ne se développent les moyens de la satisfaire, il y a bien des chances pour que la tendance physiologique s'accompagne pendant longtemps d'émotions et de sentiments. De la sorte, les sentiments et les émotions se retrouvent presque toujours à quelque degré à l'origine de nos habitudes, alors même que ces habitudes ont fini par devenir presque machinales, et le caractère acquis étant un ensemble d'habitudes physio-psychologiques, on voit que les sentiments et les émotions déterminent ou plus exactement accompagnent souvent la formation du caractère. L'expérience confirme généralement ces déductions. Il est bien rare que, lorsque le caractère se modifie, l'origine de cette modification ne soit pas marquée par des phénomènes affectifs très forts, douleur, amour, orgueil offensé, déceptions, indignations, etc. Ces phénomènes ne sont pas la cause du changement de caractère, ils sont l'expression psychique soit du changement lui-même, soit de la cause du changement, mais on les découvre presque toujours.

Les actions et les réactions des diverses tendances les unes sur les autres sont trop compliquées pour qu'on puisse espérer en indiquer toutes les lois autres que les plus générales. Nous voyons très bien, par l'observation, par l'expérimentation quelquefois, comment par exemple les caractères se déforment et se reforment sous l'influence de plusieurs tendances différentes et comment, dans des circonstances différentes, des tendances opposées peuvent amener des résultats analogues.

On sait, et cela est facile à observer, qu'un acte isolé est déterminé souvent par une tendance, par un trait de caractère qui tend généralement à faire commettre des actes d'un caractère opposé. La peur fait parfois commettre des actes qui exigent un certain courage. Si l'on suppose des faits de cette nature répétés plusieurs fois, petit

à petit, une nouvelle tendance se formera qui paraîtra en opposition avec celles qui lui ont donné naissance et qui surprendra ceux qui, remarquant le fait, n'auront pas connu son origine. Une même conduite extérieure peut témoigner de sentiments intérieurs bien différents. On voit que de remarques il y aurait ici à faire à propos des détails de la formation du caractère et des tendances d'une manière ou de l'autre; on les trouve, en partie, éparses chez les moralistes; on peut les dégager des bonnes comédies; nous n'avons pas, ici, à nous y attarder, quelque intéressantes qu'elles soient, puisque notre sujet est la psychologie générale des phénomènes affectifs.

Nous n'avons pas non plus, par conséquent, à étudier ici comment chaque tendance accompagnée d'un sentiment particulier, l'orgueil, la jalousie, peut réagir sur les autres tendances et les autres sentiments, il nous suffit de savoir en gros que cette influence est réelle et considérable, mais nous pouvons au moins nous demander quelle est la nature de l'action de chacune des grandes catégories de phénomènes affectifs.

Comme plusieurs psychologues l'ont fait remarquer déjà, une grande partie de notre vie psychique est constituée par des phénomènes passablement obscurs, dans le domaine affectif ce sont ceux que nous avons appelés ici tendances affectives et signes affectifs. En effet, il est facile à chacun de se rendre compte que les passions violentes et même les sentiments vifs sont, dans la vie, chose relativement rare. Comme ils attirent davantage notre attention, comme ils restent mieux dans la mémoire psychique, nous sommes portés d'ailleurs à nous exagérer leur importance et leur fréquence. De ce fait que les passions et les sentiments vifs sont rares nous pourrions en déduire, si nous ne le savions déjà par l'expérience, que les changements brusques de caractère sont une chose relativement rare aussi, et avec d'autant plus de raison que tous les sentiments et toutes les passions même n'aboutissent pas à des modifications importantes de la personnalité.

On ne peut pas toujours juger au premier abord, comme nous l'avons vu, du degré d'organisation d'une des tendances qui constituent un caractère par le degré d'énergie des sentiments ou des émotions auxquels elle donne naissance. Si le sentiment est vif, il peut provenir ou bien d'une tendance importante et solidement incorporée à l'organisme, mais qui est contrariée par des obstacles extérieurs ou intérieurs, ou bien d'une tendance naissante qui est entravée dans sa formation. Ainsi, que la satisfaction d'une tendance ou que sa formation soient empêchées et nous avons l'apparition du phénomène affectif. Alors au contraire que la tendance en voie de forma-

tion ne tend pas immédiatement à se satisfaire par des réactions motrices, nous obtiendrons plutôt un phénomène intellectuel, pourvu que l'obstacle rencontré ne soit pas trop intense, ni la tendance non plus. Nous avons déjà vu des exemples qui peuvent éclaircir ce que ces formules peuvent paraître avoir d'obscur ou de vague. Ainsi il peut arriver que je cherche très tranquillement la solution d'un problème théorique, mais si de nombreuses raisons me poussent à trouver la solution, et à la trouver dans un temps très court, si par exemple le problème est d'une certaine importance, ou s'il se rattache à des choses qui me paraissent importantes, et si ce problème résolu doit m'aider à en trouver d'autres qui m'intéressent, ou si la solution doit me donner une certaine satisfaction d'amour-propre, l'impulsion devient plus forte, et au lieu d'une recherche purement intellectuelle, il se produit en moi divers sentiments plus ou moins vifs.

Une analyse plus profonde conduirait peut-être cependant à trouver définitivement dans les sentiments le degré ou la nature de l'organisation des tendances. Il faut alors tenir compte de conditions assez complexes, c'est-à-dire, dans l'espèce, examiner à quel point du processus la tendance est arrêtée, et, si elle n'est pas complètement arrêtée, quel est le degré de satisfaction qu'elle reçoit. Toutes les fois qu'un sentiment se produit, nous pouvons affirmer ou bien que la tendance qui se manifeste ainsi est nouvelle et en voie de formation ou bien qu'elle est contrariée ou qu'elle n'est pas entièrement satisfaite, c'est-à-dire que, si la tendance elle-même est organisée, le système plus vaste dans lequel on peut la comprendre et qui comprend aussi les phénomènes (actes, gestes, etc.) nécessaires pour la satisfaire et les conditions extérieures de cette satisfaction, n'est pas organisé au même degré et de la même manière, — l'air, les poumons, les côtes, les muscles divers qui concourent à la respiration et les centres nerveux qui les dirigent forment un système généralement mieux coordonné que celui que forment les organes de la digestion, les courants nerveux qui tendent à faire prendre de la nourriture et la nourriture elle-même.

Ainsi il est exact, en nous plaçant au point de vue général de la formation du caractère, de dire que les phénomènes affectifs vifs, sentiments et passions, sont l'indice d'une systématisation relativement moindre dans le caractère. Il est bien évident qu'il faut attacher ici une certaine importance au mot « relativement », bien des personnes qui présentent des sentiments vifs sont souvent supérieures comme organisation et systématisation des tendances à des personnes chez

qui les phénomènes affectifs n'acquièrent jamais un degré considérable de vivacité. C'est que, en ce cas, l'organisation tire sa supériorité, non pas du plus grand accord des tendances entre elles, mais bien de la plus grande complexité et de la plus grande importance de ces tendances qui, bien qu'imparfaitement coordonnées entre elles et avec le milieu, forment encore un système supérieur relativement à une personnalité pauvre qui ne comprend que peu de tendances, adaptées à peu de conditions, mais inférieur à un système qui, complètement analogue, mais se rapprochant davantage de l'organisation complète, ne donnerait pas naissance à des phénomènes affectifs.

Si les sentiments vifs et les passions ont le rôle le plus éclatant dans les changements et dans l'organisation plus ou moins définitive du caractère, les tendances affectives et les signes affectifs ont un rôle aussi et accompagnent souvent des changements relativement importants, mais généralement plus lents. Ils marquent plutôt la période où les tendances se consolident que la période où elles apparaissent; ils remplacent les sentiments comme les mots et les idées remplacent les images, et s'établissent alors que les tendances ont leur place faite, plus ou moins importante, place qui n'augmentera pas, à moins de circonstances imprévues. Ils indiquent au moins une rémission dans l'invasion ou la décroissance d'un nouvel élément du caractère, et apparaissent alors que la lutte qu'a pu provoquer un conflit de sentiments s'est au moins momentanément apaisée.

Ces phénomènes affectifs, faibles pour le sens intime, indiquent plutôt la résistance de l'ancien caractère que l'attaque d'une impulsion nouvelle. Il est à remarquer, et cela s'explique aisément, que bien souvent, alors que le caractère change ou tend à changer, la force de résistance apparente est bien moindre que la force qui pousse au changement, parce que les tendances auxquelles l'impulsion nouvelle vient donner assaut, étant mieux organisées, se manifestent moins à la conscience, à moins que leur organisation ne commence à être menacée. Une vertu sûre d'elle-même ne s'émeut pas trop pour résister à la tentation, et alors même que la tentation peut se manifester psychiquement par des sentiments vifs, elle ne triomphera pas des habitudes opposées qui pourtant ne donnent à la conscience que des impressions assez vagues. Chez la Pauline de Corneille, il est évident que pendant longtemps l'amour pour Sévère est au point de vue du sens intime beaucoup plus vivement ressenti que l'estime pour Polyeucte ou que l'idée abstraite du devoir. Nous pouvons admettre facilement que ces dernières tendances ne se manifestent à sa conscience que par des idées et des phénomènes affectifs calmes, tandis que l'attrait qui l'entraîne vers

Sévère a plus de vivacité et de force apparente. Mais le caractère est solidement organisé, il ne faiblit pas et le devoir triomphe. Dans les deux derniers actes, il est vrai, l'attachement de Pauline pour ce qu'elle considère comme son devoir prend un caractère plus passionné. C'est qu'alors le devoir est menacé dans son accomplissement, non seulement par son amour pour Sévère, mais par Polyeucte lui-même, c'est-à-dire par celui à qui le devoir lui ordonne de sacrifier son amour : le devoir et l'affection pour Polyeucte prennent un aspect moins attendu, plus capable par conséquent de se révéler dans la lutte par des sentiments et par de la passion. Cela est si vrai que Pauline en arrive, en cet instant de crise, à prononcer ce vers que Voltaire dans son commentaire souvent bien étroit reproche à Corneille et qui est une merveille de psychologie :

Ne désespère pas une âme qui t'adore.

Voltaire aurait raison de blâmer ce vers s'il arrivait au premier acte, l'attachement de Pauline pour Polyeucte a besoin d'être menacé, non seulement par Sévère, — avec le caractère droit de Pauline la menace ne serait pas assez redoutable, — mais par Polyeucte lui-même, pour arriver à ce degré d'exaltation et se traduire par des sentiments aussi vifs.

A côté des changements qui paraissent amenés par l'influence directe et logique des sentiments, on pourrait signaler les changements dus à des influences indirectes et plus éloignées, mais qui sont bien, pourtant, la suite et la conséquence des phénomènes cérébraux qui s'accompagnent particulièrement en général d'émotions vives et de passions. Cela arrive quand ces phénomènes qui déterminent subitement ou progressivement une altération morbide de l'organisme en général ou des centres nerveux en particulier, par exemple l'épilepsie, l'apoplexie, la paralysie générale, la folie, sont la conséquence soit d'émotions trop vives, soit d'habitudes anti-hygiéniques et sont la cause de modifications postérieures du caractère et de la personnalité. Je n'insisterai pas sur ce rôle indirect des sentiments et des passions dans l'organisation, ou plutôt ici dans la désorganisation du moi, je me borne à l'indiquer.

## Conclusion.

Revenons à notre point de départ et tâchons de résumer ce qui précède en nous plaçant au point de vue de la conception générale de l'homme telle que je l'ai exposée au commencement de ce travail. L'homme est un système ou un assemblage de systèmes composés eux-mêmes de systèmes moins complexes; et cet ensemble de

systèmes tend, par sa nature propre, à introduire la systématisation dans l'univers où il vit, en réagissant selon la structure de ses nerfs et de ses divers appareils et selon la nature des impressions qu'il reçoit de l'univers. Le monde manifeste une certaine tendance à l'harmonie [1] augmentée par l'homme que l'univers a produit. Dans l'homme lui-même, les sensations tendent à déterminer des actes, des tendances s'établissent ainsi qui, dans une certaine mesure, tendent à s'harmoniser entre elles et à s'harmoniser avec le monde. Ces tendances se groupent, s'associent, luttent pour l'existence, des systèmes plus compliqués se forment qui ont toujours pour effets réels et possibles des actes plus compliqués, plus harmonieux, et aussi plus harmonisants par rapport aux choses extérieures. Quand ces tendances, ou ces systèmes de tendances ne peuvent aboutir sans aucun obstacle à l'acte, il se produit des faits de conscience, quand l'obstacle a une certaine force, ou quand l'impulsion est très vive, quand les éléments psychiques concourant sont nombreux, ce phénomène de conscience est un sentiment, accompagné, selon le degré de satisfaction qu'il reçoit, selon la résistance des obstacles, de plaisir ou de peine. Ces sentiments évoluent comme les tendances dont ils sont l'expression psychologique. Ils acquièrent plus d'unité de complexité, plus de force, plus de raffinement. Ils disparaissent enfin de la conscience, soit quand l'impulsion manque, c'est-à-dire quand la tendance disparaît momentanément ou définitivement, soit quand l'impulsion arrive au terme sans obstacle, c'est-à-dire quand la tendance est définitivement organisée, ou l'est au moins suffisamment pour ne plus donner lieu qu'à des phénomènes intellectuels. L'évolution du caractère ou des caractères qui se trouvent dans chaque homme se fait d'une manière analogue à celle des tendances et des sentiments, le caractère n'étant qu'un groupe de tendances harmonisées, selon les lois d'habitude, d'association et de sélection. Les phénomènes affectifs accompagnant la formation des tendances accompagnent nécessairement aussi, dans les mêmes conditions, la formation du caractère, mais ils ne sont pas eux-mêmes le caractère, ils ne sont que les signes des tendances organiques qui constituent le véritable caractère, la véritable personnalité, caractère et personnalité qui se mani-

1. Ai-je besoin de faire remarquer encore que je prends simplement comme un fait cette tendance à l'harmonie sans chercher ici à l'expliquer. La vraie explication en tout cas ne serait pas là où on croit la trouver en général. Le plus mauvais moyen d'expliquer l'harmonie du monde étant de l'expliquer par l'harmonie d'un être supérieur hypothétique, encore plus difficile à expliquer que le monde lui-même.

festent au dehors par les actes et les paroles, au dedans par les sentiments et les idées, les phénomènes affectifs et les phénomènes intellectuels, mais qui ne se manifeste pas toujours complètement et qui, bien souvent, soit par la faute des circonstances qui s'opposent à la manifestation de certaines tendances et même de certains sentiments, soit par un manque d'harmonie entre les divers centres cérébraux, ne peut se montrer pleinement et reste forcément ignoré. Par cette évolution des tendances et cette systématisation toujours plus vaste, quand la maladie, ou les conditions du milieu, ou la mort ne viennent pas l'arrêter, l'homme tend à s'unifier, à se systématiser davantage, et, en même temps, à systématiser, à moraliser l'univers. L'unité complète, la systématisation, l'harmonie universelle serait la perfection. On ne l'a pas atteinte et on ne l'atteindra probablement jamais. Les phénomènes affectifs dont la psychologie doit s'occuper ont un certain rôle dans ce processus avorté, ou tout au moins sont le signe des éléments qui jouent un rôle relativement important chez l'homme : c'est ce rôle que j'ai essayé de montrer.

Fr. Paulhan.

# LE « SENS MUSCULAIRE » ET LES SENSATIONS MUSCULAIRES

La question de l'existence d'un *sens musculaire* a été très discutée dans ces vingt ou trente dernières années. On en voit facilement les raisons. Très importante sans contredit au point de vue physiologique, cette question ne l'est pas moins, elle l'est peut-être plus, au point de vue psychologique. N'a-t-elle pas un intérêt presque capital pour tous les philosophes qui ont accepté et retenu plus ou moins des doctrines de Maine de Biran ? N'est-ce pas, d'après Maine de Biran, dans la résistance à l'effort musculaire que le *moi* se sent cause et en même temps que se révèle à lui une réalité indépendante de lui-même? Pour toutes les écoles de psychologie, d'ailleurs, c'est une question, en soi et abstraction faite de toutes les conclusions métaphysiques, fort intéressante que de savoir si la conscience de la résistance et, en général, du mouvement est immédiatement liée à la volonté de mouvoir.

Tel est en effet le point à considérer d'abord. Car l'existence du sens musculaire n'est pas si claire qu'on puisse l'admettre, pour ainsi dire, à première vue. En tout cas, elle est encore, à l'heure qu'il est, très contestée.

Je voudrais simplement présenter ici quelques faits récemment observés qui me paraissent contraires à l'hypothèse de l'existence du sens musculaire. Ces faits sont, je crois, d'autant plus utiles à connaître qu'ils permettent de poser la question sous son véritable jour.

## I

On sait ce que l'on entend par « sens musculaire ». C'est peut-être A. Bain qui en a donné la meilleure définition : « La sensibilité qui accompagne les mouvements musculaires, dit-il, coïncide avec le courant centrifuge de l'énergie nerveuse et ne résulte pas, comme dans les cas de sensation pure, d'une transmission par les nerfs centripètes ou sensitifs [1]. » Ainsi nous n'avons pas seulement la sensation

1. A. Bain, *Les sens et l'intelligence.*

d'un mouvement réellement exécuté, mais même celle d'un mouvement simplement voulu; en langage physiologique, la sensation de mouvement paraît directement liée à l'innervation motrice. C'est déjà ce que pensait l'illustre physiologiste Jean Müller (*Manuel de physiol. de l'homme*). « Nous avons, a-t-il écrit, une notion fort exacte de la quantité de force nerveuse partant du cerveau, qui est nécessaire pour produire un certain mouvement... Il serait fort possible que l'appréciation du poids et de la pression dans le cas où nous soulevons ou résistons, soit, en partie du moins, non une sensation dans le muscle, mais une notion de la quantité de force nerveuse que le cerveau est excité à mettre en jeu [1]. »

Mais on comprend que cette idée ne peut plus être admise, si l'on vient à démontrer que la conscience du degré de la contraction ou « conscience musculaire », le sentiment de l' « énergie déployée », comme dit A. Bain, est, non pas antérieur, mais consécutif au mouvement lui-même; par suite le sens musculaire est réductible à des sensations que l'on pourra appeler musculaires. Pour le prouver, il suffira de montrer la réalité de ces sensations et qu'elles rendent parfaitement compte de toutes les notions dépendant du « sens musculaire » ; et la théorie acquerra encore plus de force, si l'on voit que, ces sensations étant abolies, nos notions de résistance, de poids, etc., disparaissent.

Mon but n'est pas d'analyser les expériences faites sur ces divers points; on en trouvera d'ailleurs quelques-unes suffisamment indiquées dans l'article, cité plus haut, de M. Ribot. Je rappellerai seulement qu'il résulte de toutes ces expériences [2] que nos perceptions de mou-

1. Il me semble inutile d'insister sur ce point, M. Ribot ayant donné dans la *Revue*, il y a quelques années (*Le rôle psychologique des mouvements*, *Revue philosophique*, octobre 1879), un bon résumé critique des principaux travaux relatifs à l'existence du sens musculaire.

2. Les plus importantes peut-être sont dues à D. Ferrier (*Functions of the Brain*, 1876), qui a surtout prouvé que l'appréciation musculaire ne dépend pas de l'acte volitionnel, en montrant que cette appréciation a lieu de la même manière quand on fait contracter artificiellement les muscles par l'excitation électrique. — Des expériences analogues avaient été faites déjà par Bernhardt (*Zur Lehre von Muskelsinn*, *Arch. für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 1872), mais, chose étonnante, Bernhardt en avait donné une interprétation tout opposée à celle que semble indiquer la logique. « Bernhardt paraît avoir cette opinion assez étrange, dit M. W. James dans son remarquable travail sur le sentiment de l'effort (*The Feeling of effort*. Boston), que ce qui est réfuté par ses expériences, c'est l'existence des sentiments musculaires afférents, non celle des sentiments de l'innervation efférente, sans doute parce qu'il pense que le tressaillement particulier de l'électricité doit dominer tous les autres sentiments afférents de ce côté. Mais il est bien plus naturel d'interpréter ces résultats dans l'autre sens, même indépendamment de la certitude qu'on a, sur d'autres preuves, de l'existence de sentiments musculaires passifs. » C'est précisément la conclusion que D. Ferrier

vement sont composées d'impressions tactiles, de sensations passives provenant de la contraction des muscles, de l'extension ou du frottement des ligaments articulaires, etc. C'est ce qu'avait admis, dès 1869, Ch. Bastian (*On the Muscular sense*, *British med. Journal*, avril 1869), estimant que ce qu'on appelle sens musculaire résulte d' « impressions de tension et de pression transmises par des nerfs sensitifs ordinaires venant des membres en mouvement, par exemple muscles, des articulations et de la peau. » (Voy. *Le cerveau organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux*, t. II, p. 282, Biblioth. scientif. intern., 1882.) — Il convient d'ajouter que la découverte, faite par C. Sachs en 1874, de filets sensitifs dans les muscles (*Physiologische und anatomische Untersuchungen über die sensiblen nerven der Muskeln*, *Reichert und Du Bois-Reymond's Archiv*, 1874) apporte une grande force à cette opinion. Sachs a cru pouvoir conclure de ses recherches que le sens musculaire consiste en des sensations dues à la pression mécanique que la fibre musculaire primitive, au moment où elle change de forme et de volume (c'est-à-dire lors de la contraction), exerce sur le réseau nerveux qui l'enveloppe. Ch. Bastian et la plupart des physiologistes ont reconnu l'importance de la découverte de Sachs, au point de vue dont il s'agit ici. S'il existe des nerfs sensitifs dans les muscles, il y a des sensations musculaires, analogues à toutes les autres sensations, c'est-à-dire afférentes.

A la vérité, ce ne serait pas là une raison pour qu'il n'existât point en même temps quelque sentiment de l'innervation efférente. Mais précisément il faut se garder de tirer une conclusion trop générale des recherches de Sachs : le sens musculaire n'est pas réductible à ces seules sensations musculaires proprement dites, mais à un complexus de sensations parmi lesquelles entrent celles-ci sans doute, mais où d'autres sensations, provenant des articulations, de la peau surtout, etc., sont aussi comprises.

C'est ce que montrent très bien quelques-unes des expériences sur lesquelles je désirerais maintenant attirer l'attention.

## II

Ces expériences sont de deux sortes. Il ressort des unes que les sensations concomitantes aux contractions des muscles, qui accompagnent nécessairement ces contractions, et ainsi qui en dépendent,

a tirée de ses expériences, s'attachant d'ailleurs à prouver que, dans tous les cas, la conscience de l'effort est conditionnée par le fait actuel de la contraction musculaire.

mais qui pourtant n'y tiennent pas essentiellement (excitation des nerfs sensibles par suite des mouvements articulaires et des déplacements des tissus tégumentaires se produisant au moment de la contraction), donnent lieu presque à elles seules à toutes les notions de sensibilité musculaire. D'autres expériences font voir que, ces sensations afférentes étant abolies pour une cause ou pour une autre, la sensibilité musculaire disparaît.

Les résultats de ces diverses recherches sont d'ailleurs d'autant plus intéressants, ce me semble, qu'ils sont dus à deux expérimentateurs qui ont travaillé indépendamment l'un de l'autre et qui manifestement n'ont pas pensé faire œuvre de psychologues. Dans aucun de leurs mémoires, par exemple, il n'est question du sens musculaire, au point de vue psychologique. Il n'en est pas moins arrivé qu'en faisant de la bonne physiologie, ils ont fourni des documents psychologiques de valeur; et il s'est trouvé d'une manière très heureuse, mais très naturelle, que les expériences de l'un sont vraiment la contre-épreuve des recherches de l'autre.

M. le Dr A. M. Bloch [1] remarque que, lorsqu'il y a contraction musculaire, nous sommes très mal renseignés par nos sensations sur les muscles que nous faisons agir. Si, par exemple, on fléchit les doigts, les sensations qu'on éprouve sont localisées à la paume de la main et non à l'avant-bras; lorsque nous étendons la jambe sur la cuisse, nous ne nous rendons pas compte de la contraction auxiliaire des gastro-cnémiens. — Ceci étant observé, et pour vérifier le fait, M. A. M. Bloch a institué d'ingénieuses expériences. Il se place devant un paravent à deux feuilles, plié à 90 degrés environ et couvert de papier divisé en carrés de 5 centimètres de côté. Il cherche alors à poser les deux mains symétriquement sur les papiers quadrillés et il marque au fusain les points qui lui semblent correspondants. En reportant tous ces points sur une feuille quadrillée aux deux cinquièmes de la réalité, il observe des écarts variés, qui sont de 1 à 2 centimètres dans les régions voisines du corps et situées à la hauteur du visage et de la poitrine; les erreurs sont de 5 à 7 centimètres dans les zones éloignées du corps qui, par conséquent, ne peuvent être atteintes que par une extension plus ou moins grande des membres supérieurs. Or, s'il recommence l'expérience en se faisant soutenir le bras par un aide, tandis que lui-même et simultanément place son autre bras dans une position qui lui paraît symétrique avec celle du membre passif, les tracés obtenus sont semblables aux premiers. — De là il conclut que la sensation musculaire

1. *Comptes rendus de la Société de biologie*, séance du 19 janvier 1884.



proprement dite joue un rôle très peu important dans la conscience des mouvements exécutés par nos membres et que les modifications qui surviennent dans les articulations, dans la peau (plissements, etc.), suffisent à nous indiquer la position d'une partie du corps.

M. A. M. Bloch a varié cette expérience en imaginant de prendre, entre le pouce et l'index de chaque main, un nombre égal de pages d'un livre quelconque. Or, les erreurs commises ne deviennent pas plus nombreuses lorsque les doigts d'une main sont tirés en sens inverse par deux bandes de caoutchouc. — Ici encore le rôle de la sensation musculaire proprement dite est si faible que l'existence d'un sens spécial, chargé de nous donner les notions de situation, de déplacement, etc., des différentes parties de notre corps, devient tout à fait improbable, — c'est du moins la conclusion qui me paraît rigoureusement sortir de ces recherches.

Après avoir ainsi étudié la part des mouvements musculaires dans les mouvements actifs, M. Bloch a fait quelques expériences sur les sensations qui résultent de la résistance à des charges variables; et dans ce cas encore la sensation musculaire ne paraît jouer qu'un rôle restreint.

Les expériences de M. A. M. Bloch sont directement confirmées par des recherches d'un tout autre genre, dues à M. le Dr P. Magnin, et qui ont été faites sur plusieurs hystéro-épileptiques du service de M. Dumontpallier, à l'hôpital de la Pitié [1].

Soit une malade hémianesthésique gauche, sensible du côté droit. On lui bande les yeux et on constate qu'elle possède la notion très nette de la position de son membre supérieur droit et, par exemple, qu'elle peut avec ce membre exécuter sans hésitation tel ou tel mouvement. Or, que se passe-t-il à gauche? Si l'on place la main gauche de la malade derrière son dos, cette malade n'a nullement la notion de la position qu'on a donnée à sa main; elle est incapable d'exécuter un mouvement précis avec ce membre: c'est ainsi qu'elle ne parvient pas à se toucher l'oreille gauche avec ses doigts, quand on lui dit de faire ce mouvement, mais sa main se porte sur un autre point du visage.

La conclusion de ces intéressantes observations n'apparaît-elle pas évidente? Les expériences de M. A. M. Bloch montrent que les notions, rapportées par plusieurs psychologues au sens musculaire, sont dues à peu près complètement à des sensations cutanées, à des modifications dans les articulations, etc. Les expériences de M. P. Magnin sont la contre-épreuve de celle de M. A. M. Bloch, puis-

1. *Compes rendus de la Société de biologie*, séance du 1er mars 1884.

qu'elles prouvent que des sujets hémianesthésiques ont perdu la notion de la situation, du déplacement, etc., de ceux de leurs membres qui sont insensibles. Et ce qui prouve bien cet étroit rapport qui me paraît exister entre les résultats des recherches de ces deux expérimentateurs, c'est une ingénieuse expérience réalisée par M. P. Magnin.

Sur une de ses malades, hémianesthésique gauche, les yeux étant bandés, il fait un pli à la peau de la face palmaire de l'avant-bras gauche dans la région qui correspond exactement au long fléchisseur propre du pouce, et, sur le sommet de ce pli, il applique pendant un instant une plaque métallique (en or, dans le cas particulier); cet agent esthésiogène ramène la sensibilité dans une zone cutanée très limitée. Qu'arrive-t-il alors? la malade n'a notion que de la position occupée par son pouce. Si on l'invite à se toucher l'oreille gauche avec ses quatre derniers doigts, elle est incapable de le faire; au contraire, elle exécute sans hésitation le même mouvement avec son pouce. En même temps, par un phénomène de transfert, la sensibilité cutanée a disparu dans le membre supérieur droit, dans le point symétrique du point d'application du métal à gauche. Par suite, les sensations musculaires font nettement défaut dans le fléchisseur propre du pouce de ce côté.

Dans sa thèse de doctorat (*Étude clinique et expérimentale sur l'hypnotisme*. Paris, 1884), M. P. Magnin a rapporté un certain nombre d'expériences analogues à celles qui viennent d'être relatées. Ainsi, d'après lui, la facilité de production de la contracture et l'intensité de cette contracture se sont toujours montrées, à l'état de veille, comme dans l'état de somnambulisme, « parallèles à l'état de la sensibilité cutanée » (*loc. cit.*, p. 88). « Sur notre malade, par exemple, hémianesthésique gauche, nous déterminons la contracture du court abducteur du petit doigt du côté droit sensible, par une excitation légère de la zone cutanée qui leur correspond. La contracture produite, voulons-nous la transférer à gauche : quel que soit l'agent esthésiogène employé, l'examen attentif permet de constater le transfert de la sensibilité cutanée précédant celui de la contracture. Celle-ci n'apparaît qu'au moment où la malade accuse du côté primitivement anesthésique la sensation de l'excitant.

« Nous avons répété toutes ces expériences un très grand nombre de fois sur différentes malades. Elles nous ont toujours donné les mêmes résultats » (*Loc. cit.*, p. 93). Il semble donc que des expériences du D[r] Magnin, comme de celles du D[r] Bloch, on est en droit de conclure que le « sens musculaire » se ramène à des sensations purement afférentes.

La relation très directe, qui ressort des faits étudiés par M. Magnin, entre la sensibilité cutanée et la sensibilité musculaire, avait déjà été observée par les cliniciens dans différents cas pathologiques; et Ch. Bastian en a bien vu l'importance. C'est ainsi qu'il s'appuie (*loc. cit.*, t. II, p. 284), pour combattre l'hypothèse du sens musculaire, sur un cas déjà ancien de Demeaux (*Des hernies crurales*, thèse de Paris, 1843). Il s'agit d'une malade atteinte d'hémianesthésie complète. Demeaux dit : « Elle mettait ses muscles en jeu sous l'influence de sa volonté, mais elle n'avait pas conscience des mouvements qu'elle exécutait. Elle ne savait pas quelle était la position de son bras, il lui était impossible de dire s'il était étendu ou fléchi. Si l'on disait à la malade de porter sa main à son oreille, elle n'en avait pas conscience; si j'arrêtais son bras au milieu du mouvement, elle ne s'en apercevait pas. Si je fixais, sans qu'elle pût s'en apercevoir, son bras sur le lit, et lui disais ensuite de porter sa main à sa tête, il y avait un moment d'effort; puis elle restait tranquille, croyant avoir exécuté le mouvement. Si je lui disais d'essayer encore, elle essayait avec plus de force de le faire; et, aussitôt qu'elle était obligée de mettre en jeu les muscles du côté opposé (du corps), elle reconnaissait qu'on s'opposait au mouvement. » On remarquera la partie de l'observation par laquelle débute la citation ci-dessus : la malade mettait parfaitement ses muscles en jeu sous l'influence de sa volonté, *mais elle n'avait pas conscience des mouvements qu'elle exécutait.* Ainsi, malgré l'intégrité de l'innervation centrifuge, par cela que la sensibilité générale (superficielle et profonde) était altérée, il y avait disparition de toutes les notions qu'on attribue à un sens musculaire. Rien ne paraît plus probant contre la réalité de ce sens.

C'est ce que dit Bastian, interprétant le cas et le rapprochant d'une autre observation analogue (*loc. cit.*, p. 285) : « Il y avait, chez cette femme, une disparition totale de cette sorte de connaissance que l'on a assignée au « sens musculaire » ou que l'on a supposée en dériver. Cette femme ignorait la position de ses membres et était inconsciente des mouvements quelconques qu'elle pouvait exécuter. Les centres volitionnels, les centres moteurs spinaux, les nerfs moteurs et les muscles pouvaient être mis en jeu comme auparavant, — toutefois toutes les notions que l'on suppose ordinairement dériver du sens musculaire avaient disparu.

« Un état précisément semblable existait aussi dans un cas célèbre de maladie de la moelle, associée à une anesthésie extrême et qui fut observé par Spaeth et Schueppel (voy. *Ziemssen's Cyclopædia*, vol. XIII, p. 88). On peut citer la note suivante sur l'état de ce malade : « Le sentiment de la pression et le sens de la force sont

entièrement éteints dans l'extrémité supérieure. Le sens de la position de cette extrémité et de ses mouvements passifs est aussi complètement éteint. Les mouvements des extrémités supérieures sont puissants et parfaitement corrects ; le malade mange sans aide, s'habille lui-même, etc., tant qu'il peut diriger ses actes par la vue. » Et Bastian ajoute avec raison (*ibid.*, p. 286) : « On ne saurait trouver de meilleures preuves que cela... pour montrer que la connaissance de la position de nos membres, de leurs mouvements et des états et degrés de contraction de nos muscles en général, ne dépend pas, comme le supposent Wundt, Bain et autres, d'impressions qui soient « concomitantes avec le courant centrifuge d'énergie nerveuse », ou qui coïncident avec lui. »

Les cliniciens ont recueilli un certain nombre d'observations semblables à celle de Demeaux et à celle de Spaeth et non moins démonstratives. Il y en a une, très curieuse, de Landry dans un *Mémoire sur la paralysie du sentiment d'activité musculaire* (*Gazette des hôpitaux*, 1855). Tout récemment on a présenté à la Société médicale des hôpitaux de Paris des malades extrêmement intéressants à ce point de vue et atteints d'une affection que l'on a justement étudiée sur eux pour la première fois, la *paralysie hystéro-traumatique* [1]. Ainsi M. Troisier a présenté (séances du 27 mars et du 24 juillet 1885) un malade atteint de monoplégie brachiale droite survenue à la suite d'une chute sur l'épaule, six jours après l'accident ; ce malade avait complètement anesthésié le membre supérieur droit, l'hémianesthésie étant à la fois profonde et superficielle. Or, la perte du sens musculaire était complète, le malade n'avait plus la notion de la position des divers segments du membre, ne se rendait pas compte des mouvements des articulations et n'avait plus la sensation de poids. Dans la séance du 24 juillet 1885, M. Joffroy présenta un autre malade, chez lequel s'étaient produits de semblables accidents et qui, également hémianesthésique, avait absolument perdu toutes les sensations attribuées au « sens musculaire ».

Tous ces faits, rapprochés des intéressantes expériences de M. F. Magnin, rendent difficilement soutenable l'hypothèse du « sens musculaire ».

Cependant, quand on compare ces observations cliniques et les expériences de M. P. Magnin, une difficulté se présente : les malades observés avaient perdu à la fois la sensibilité des téguments, celle des muqueuses et celle des muscles ; dans les expériences de M. Magnin

1. Voy. *Journal des sociétés scientifiques*, du 29 juillet 1885. V. aussi les *Bulletins de la Société médicale des hôpitaux*.



la sensibilité musculaire, sous toutes ses formes, paraît ne dépendre que de la sensibilité cutanée. La difficulté, il est vrai, est surtout d'ordre physiologique et ne peut nuire en rien à la conclusion psychologique, relative à la non-existence du sens musculaire.

Qu'on remarque d'abord qu'il se peut parfaitement, sans qu'il y ait à cela aucune contradiction dans la réalité, que la sensibilité musculaire soit souvent liée à la sensibilité cutanée, même dans une très étroite mesure et que cependant, en même temps ou dans d'autres conditions, les sensations tenant à l'excitation des nerfs sensitifs propres des muscles jouent aussi un rôle important dans l'acquisition des notions qui composent la sensibilité musculaire. D'ailleurs, l'étude des contractures, dans la période de léthargie et dans la période somnambulique de l'hypnotisme, telle qu'elle a été faite par MM. Charcot et P. Richer (voy. P. Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie*, 2e édit., Paris, 1885) montre que les mouvements musculaires réflexes peuvent être déterminés aussi bien par l'excitation directe des muscles que par l'excitation de la portion de tégument correspondante aux muscles sous-jacents; seulement les conditions dans lesquelles le muscle répond à l'un ou à l'autre mode d'excitation sont différentes.

Quoi qu'il en soit de cette question qui, n'offrant qu'un intérêt purement physiologique, pouvait être seulement indiquée et non discutée ici, la conclusion des expériences de M. A. M. Bloch et des expériences de M. P. Magnin ne me semble guère contestable. Comment concilier les résultats obtenus par ces expérimentateurs avec l'hypothèse du « sens musculaire » ou sentiment de l' « énergie déployée », sentiment de la contraction précédant la contraction elle-même? Les expériences dont il vient d'être question ne démontrent-elles pas, au contraire, que la conscience du mouvement exécuté est consécutive à l'exécution du mouvement et dépend des sensations qui résultent de la contraction musculaire?

## III

Tous les psychologues sans doute ont lu et médité la forte et pénétrante étude de M. W. James sur le sentiment de l'effort [1]; on sait avec quelle rigueur d'analyse est établie la conclusion de ce remarquable travail : le « sens musculaire » n'est qu'une somme de sentiments afférents et par conséquent n'est pas plus que tout autre un « sentiment de la force »; ce n'est donc pas cette soi-disant faculté

1. *The Feeling of Effort*. In-4°, Boston, 1880.

qui peut nous révéler une réalité indépendante de nous-mêmes et nous montrer le *moi-cause ;* le sentiment de l'effort est un simple état de conscience comme les autres. Les expériences que j'ai voulu interpréter ici psychologiquement apportent un singulier appui à la thèse de M. W. James en montrant, d'une part, que les sensations qui accompagnent la contraction musculaire suffisent à rendre compte de toutes les notions attribuées au « sens musculaire » (expériences de M. A. M. Bloch); et, d'autre part, que ces sensations concomitantes étant altérées ou abolies, la sensibilité musculaire s'atténue d'autant ou disparaît (expériences de M. P. Magnin et observations cliniques).

Qu'est-ce donc que notre notion d'un mouvement? Ne faut-il pas adopter l'opinion de ce profond psychologue que je viens de citer? « L'idée, la notion, la pensée d'un mouvement, dit M. W. James (*loc. cit.*, p. 127), c'est cette perception sensible que nous en obtenons pendant qu'il se produit ou après qu'il est accompli.

« Qu'est-ce que cette perception sensible? Que semble-t-elle être intérieurement ? Je réponds sans hésiter : c'est un agrégat de sentiments afférents qui proviennent d'abord de la contraction des muscles, de l'extension des tendons, des ligaments et de la peau, du frottement et de la pression des jointures; et secondairement de l'œil, de l'oreille, de la peau, du nez ou du palais, organes qui peuvent en totalité ou en partie être affectés indirectement par le mouvement d'une autre partie du corps. L'unique idée d'un mouvement que nous puissions posséder se compose des images de ces phénomènes, effets afférents de ce mouvement. »

EUGÈNE GLEY

# DU RAISONNEMENT PAR L'ABSURDE

Le mot *absurde* signifie proprement ce qui ne s'entend pas, ce que l'esprit ne peut parvenir à penser. Or, ce que l'esprit ne peut parvenir à penser, c'est ce qui se contredit. Le principe de contradiction est, en effet, le principe qui domine l'intelligence. *A est la même chose que non-A,* telle est donc la formule abstraite de l'absurde [1].

On voit que le mot absurde a en philosophie un sens plus étroit que dans le langage vulgaire. Le vulgaire appelle absurde tout ce qui étonne ou dépasse le sens commun (Voy. Littré au mot *absurde*). Il qualifie volontiers ainsi ce qu'il n'entend point. L'inventeur du bateau à vapeur, l'illustre et malheureux marquis de Jouffroy fut traité d'absurde par tous ses contemporains. Il ne faut pas non plus confondre le faux et l'absurde : il est faux que le soleil tourne autour de la terre, mais le système de Ptolémée n'est pas absurde. Il serait faux de dire que je n'écris pas en ce moment, mais il ne serait pas absurde que je n'écrivisse pas, je pourrais ne pas écrire. Ce qui serait absurde, c'est que je n'écrivisse pas au moment que j'écris.

Il nous faut montrer : 1° comment peut naître l'absurde; 2° les raisonnements que l'on a pu fonder sur l'absurde; 3° l'usage de ces raisonnements dans les sciences.

I. D'après la définition même que nous venons d'en donner, l'absurde ne peut se montrer qu'à deux conditions : 1° deux notions qui se contredisent; 2° leur réunion par un acte de l'esprit.

L'absurde ne peut exister dans les opérations simples de l'esprit. Il est évident que le simple ne peut se contredire. Mais dès que l'opération mentale se complique, l'absurde peut apparaître. Or, le seul acte mental simple est la sensation; la sensation est ou elle n'est pas, elle correspond à l'objet ou n'y correspond pas, elle est vraie ou fausse, elle n'est pas, elle ne peut pas être absurde. Quand je vois une couleur ou que j'entends un son, je puis être halluciné, mais cette couleur, ce son ne se contredisent pas eux-mêmes. — Les sensations laissent comme résidus des images, ces images se combinent les unes avec les autres, et de ces combinaisons résultent les idées que nous désignons ensuite par des représentations verbales ou mots. L'esprit juxtapose, unit, synthé-

1. « C'est la démonstration par l'absurde qui emploie toujours ce principe qu'il faut de toute chose l'affirmer ou la nier. » Arist., *An. post.*, t. I, c. XI, 3. — La théorie de la réduction à l'absurde se trouve dans Aristote, *An. prior.*, l. II, c. XI, XII, XIII, XIV.

tise les idées comme il synthétise les images, il forme alors des notions de plus en plus complexes. Mais souvent, croyant combiner des idées, il ne combine que des mots, des représentations verbales; or, les mots par eux-mêmes ne se refusent à aucune combinaison, toutes les successions sonores sont possibles, on conçoit dès lors que l'esprit puisse se représenter verbalement des idées absurdes, par exemple un *cercle carré*, un *bâton sans deux bouts*, la *semaine des trois jeudis*, des *calendes grecques*. Mais ces représentations demeurent purement verbales; dès que l'esprit écarte le voile des sons pour apercevoir l'idée qu'ils recouvrent, dès qu'il réfléchit au sens des mots qu'il emploie, il voit leur contradiction et reconnaît leur absurdité. On peut donc dire qu'en réalité il n'y a pas d'idées absurdes, il n'y a que des juxtapositions de mots dont le sens est contradictoire.

En revanche il peut y avoir des jugements absurdes. Le jugement est absurde lorsque l'attribut énonce une idée qui contredit la compréhension essentielle du sujet. La compréhension essentielle se compose : 1° du *genre*; 2° de *l'espèce;* 3° de la *différence*; 4° des *propriétés*. L'absurdité est aperçue immédiatement quand l'attribut énonce une qualité directement contradictoire au *genre*, à l'*espèce* ou à la *différence* du sujet, mais quand cette qualité n'est contradictoire qu'à une *propriété* du sujet, l'absurdité a besoin d'être découverte et démontrée. Il est par exemple immédiatement évident qu'un triangle ne peut être carré, qu'un cercle ne peut être elliptique, mais on ne voit pas immédiatement pourquoi le carré construit sur un des côtés de l'angle droit d'un triangle rectangle ne peut être égal au carré construit sur l'hypoténuse, ou pourquoi la tangente au cercle ne peut être oblique sur l'extrémité d'un rayon.

II. L'absurde est donc construit par le rapprochement des notions contradictoires dont l'esprit n'aperçoit pas d'abord la contradiction. Pour découvrir l'absurde, il faudra donc faire l'opération inverse, analyser la compréhension essentielle du sujet et montrer qu'elle contredit la propriété qu'on lui a faussement attribuée, ou montrer que la propriété faussement attribuée contredit la compréhension essentielle du sujet. On prouverait ainsi qu'admettre que la tangente au cercle est oblique à l'extrémité d'un rayon forcerait à admettre que les rayons du cercle ne sont pas égaux, ce qui contredit l'essence du cercle (Cf. Duhamel, *Méthodes dans les sciences du raisonnement*, 1re part., ch. VIII).

Dans ce cas, on réduit l'hypothèse proposée à une contradiction et par là on démontre sa fausseté, car, comme le dit Leibnitz, « nous jugeons faux ce qui en enveloppe. » Il est, en effet, évident que ce que nous ne pouvons pas penser, nous ne pouvons le juger vrai; nous regardons comme non existant dans les choses ce qui ne peut être représenté dans notre esprit. Il semble que ce soit là la véritable réduction à l'absurde; cependant les logiciens ont donné ce nom à un autre mode de raisonnement.

Nous venons de voir que ce qui est absurde, nous le jugeons faux; nous sommes par là même amenés à regarder comme vrai le contradictoire du faux, car le vrai est le non-faux. Par conséquent entre deux notions qui se contredisent il n'y a pas de milieu; si l'une est fausse, l'autre est vraie, et réciproquement, si l'une est vraie, l'autre est fausse, et ce serait commettre une absurdité que de les affirmer à la fois l'une et l'autre. De même pour deux propositions contradictoires, il serait absurde de les admettre en même temps comme vraies. Mais il faut pour cela que les notions ou les propositions soient bien réellement contradictoires, pour qu'il ne puisse y avoir aucune autre alternative possible. Il est donc assez important de savoir quand deux notions ou deux propositions sont véritablement contradictoires et non simplement contraires. Sans entrer dans les détails et renvoyant pour cela aux logiciens (Aristote, *Categor.*, c. VIII; *De interpretat.*, c. VII; Hamilton, *Lectures on Logic*, Lect. XII, I, p. 214; XIII, ib., p. 261), nous dirons que deux notions sont contradictoires l'une de l'autre quand l'une est la négation de l'autre. Ainsi : *non-blanc* est contradictoire de *blanc; noir* est simplement contraire de *blanc*, car une chose ne peut pas être à la fois noire et blanche, mais elle peut n'être ni noire ni blanche, tandis qu'il faut, de toute nécessité et sans autre alternative possible, qu'une chose soit blanche ou qu'elle ne le soit pas. Deux propositions sont contradictoires l'une de l'autre quand, ayant même sujet et même attribut, elles diffèrent à la fois en quantité et en qualité. Ainsi, l'universelle affirmative et la particulière négative sont contradictoires, la particulière affirmative et l'universelle négative le sont aussi. De ce que: *tout homme est mortel* est vrai, il s'ensuit évidemment que : *Quelque homme n'est pas mortel* est faux, et *vice versa*, tandis que la proposition : *Tout homme est juste* peut être fausse sans que pour cela celle-ci : *Nul homme n'est juste* soit vraie. C'est que ces deux dernières propositions sont contraires et non contradictoires. — Quand le sujet est déterminé, singulier, il suffit que les propositions diffèrent en qualité : Ex : *Socrate est blanc; Socrate n'est pas blanc.*

Cela étant posé, il est évident qu'on ne peut, sans absurdité, affirmer une contradictoire sans nier l'autre, et *vice versa*; c'est ce qui a amené à chercher dans ces propriétés des contradictoires une méthode de réfutation et une méthode de preuve. Ce sont ces deux méthodes qu'on appelle indifféremment dans les sciences : *réduction à l'absurde* et *raisonnement par l'absurde.*

Une proposition étant avancée, on peut montrer sa fausseté en prouvant qu'elle amène à contredire une autre proposition déjà reconnue; or, l'adversaire qui convient avec vous de cette dernière proposition est *réduit à cette absurdité* de la nier en soutenant la proposition en question et de l'affirmer par ses concessions préalables. On voit que la condition essentielle de cette réduction à l'absurde est l'accord antérieur avec l'adversaire sur une proposition à la négation de laquelle doit aboutir l'admission de la thèse proposée. C'est là une méthode

de critique, une méthode de réfutation plus qu'une méthode de preuve.

Mais, en vertu de ce que nous avons dit plus haut, que la contradictoire d'une proposition fausse est toujours vraie, la découverte du faux peut devenir la preuve du vrai. « Il résulte de cette remarque une méthode indirecte pour démontrer la vérité d'une proposition, et qui consiste à en considérer la contradictoire et à en démontrer la fausseté... On fera voir que, cette proposition étant admise, conduit, par des raisonnements justes, à des conclusions, soit absurdes en elles-mêmes, soit contradictoires avec l'hypothèse ou avec une de ses conséquences. Ce procédé détourné, mais souvent utile, se nomme *réduction à l'absurde*. Il a été beaucoup employé par les anciens géomètres (Duhamel, *ouv. cit.*, c. II). »

Ainsi, soit à démontrer une proposition : *Tout A est B*; si nous ne pouvons directement prouver sa vérité, nous prendrons sa contradictoire : *Quelque A n'est pas B*, et nous montrerons, ou que cette dernière proposition est absurde, ou que ses conséquences nous amèneraient à rejeter une vérité précédemment démontrée. Voici un exemple : Soit à démontrer cette proposition : *Deux droites perpendiculaires sur une même droite sont parallèles*, c'est-à-dire ne doivent jamais se rencontrer si loin qu'on les prolonge, nous raisonnerons ainsi : si deux droites perpendiculaires sur une même droite n'étaient pas parallèles, elles se rencontreraient en un point et de ce point on pourrait abaisser deux perpendiculaires sur une même droite, ce qui est contraire à une proposition déjà démontrée. Si on n'admettait pas que deux perpendiculaires sur une même droite sont parallèles, on serait réduit à cette absurdité d'affirmer à la fois que, d'un point donné on ne peut abaisser qu'une seule perpendiculaire et qu'on peut en abaisser deux. Il faut, par conséquent, sortir de cette absurdité : une des deux propositions est démontrée vraie, l'autre est donc fausse et l'hypothèse d'où on l'a déduite l'est aussi, la contradictoire de cette hypothèse est donc vraie, et c'est justement ce qu'on voulait démontrer.

Pour être valable, ce mode de raisonnement doit satisfaire à deux conditions. Il faut : 1° que la proposition dernière que la contradictoire de l'hypothèse amène à contredire soit accordée; 2° que les articulations du raisonnement soient des contradictoires et non simplement des propositions contraires. C'est la négligence de cette seconde condition qui produit les très nombreux sophismes auxquels donne lieu cette forme de raisonnement. Pour n'en citer qu'un exemple emprunté à la politique, amener un auditoire à reconnaître que la monarchie est mauvaise ne suffit pas pour prouver que la démocratie est bonne, car la démocratie est contraire, non contradictoire de la monarchie; un gouvernement peut n'être ni monarchique ni démocratique. Prouver de même les vices de l'aristocratie, ce n'est nullement établir l'excellence de la monarchie, car on peut n'être gouverné ni par une aristocratie, ni par une monarchie.

Quand elle satisfait à ces deux conditions, cette méthode de démonstration est rigoureuse et ses conclusions sont inattaquables, mais elle est toujours moins parfaite que la méthode directe. Celle-ci, en effet, montre non seulement qu'une proposition est vraie, mais pourquoi elle est vraie; la réduction à l'absurde montre seulement qu'une proposition est vraie sans donner les raisons de cette vérité. On doit donc, toutes les fois que cela est possible, préférer la méthode directe à la méthode indirecte. C'est pour cela que le raisonnement par l'absurde tend de plus en plus à disparaître des livres de mathématiques.

Il y a donc trois sortes de raisonnements par l'absurde : 1° la découverte par l'analyse de l'absurdité d'une proposition; 2° la réfutation d'une proposition par l'absurdité où nous serions réduits, si nous l'admettions, d'affirmer et de nier à la fois une même proposition; 3° la preuve d'une proposition par l'absurdité où nous serions réduits, si nous admettions sa contradictoire, d'affirmer et de nier à la fois une même proposition.

III. Examinons l'usage de ces trois sortes de raisonnements dans les sciences. On voit aisément que c'est le premier seul qui est directement probant. Les deux autres ont besoin que l'on admette antérieurement la vérité d'une proposition. De deux choses l'une, ou cette proposition est immédiatement contradictoire d'une proposition absurde et est prouvée par là, ou elle ne l'est pas, et il faut alors la ramener à une autre qui, elle-même, soit contradictoire d'une absurdité. — Mais il n'y a qu'en mathématiques où les propositions fausses se présentent avec les caractères de l'absurde : dans les sciences physiques, naturelles, morales, la vérité d'une proposition n'est démontrée que par l'expérience; or, le contraire de l'expérience est toujours intelligible. Dans ce domaine, les propositions le plus évidemment fausses peuvent toujours être entendues. C'est ce qui fait l'infériorité de ces sciences vis-à-vis des mathématiques. Celui qui nie une vérité physique ou morale se met en dehors de l'expérience ou de la conscience, mais demeure intelligent et intelligible; celui qui nie une vérité mathématique se met en dehors de l'intelligence. — On voit donc que ce sont les mathématiciens seuls qui peuvent se servir de la première espèce de raisonnement, qui consiste dans la découverte directe de l'absurde.

La seconde et la troisième espèces peuvent s'employer dans toutes les sciences. On se sert de la seconde en mathématiques pour découvrir les hypothèses fausses comme en physique et en morale pour réfuter les opinions fausses. Newton refutait ainsi l'hypothèse des tourbillons en montrant que cette hypothèse amenait à nier les faits observés sur la marche des comètes. C'est ainsi qu'on raisonne encore quand on dit qu'il n'y a pas de hasard dans la nature; si le hasard existait on devrait admettre que les lois de la nature sont sujettes à perturbations. Or, en fait, elles ne sont pas troublées. Les moralistes raisonnent aussi de cette façon pour réfuter le déterminisme : Si le déterminisme est vrai, il n'y a plus de morale; or, la morale doit

exister, donc le déterminisme est faux. — L'argument *ad hominem* enfin rentre dans ce genre de raisonnement en ce qu'il montre une contradiction entre les paroles et les actes de l'adversaire, entre ce qu'il exige de nous et ce qu'il a fait lui-même.

En mathématiques, on se sert assez souvent de la troisième espèce de raisonnement par l'absurde, de celle à laquelle est réservé le plus souvent le nom de réduction à l'absurde. C'est ce mode de raisonnement qui fait le fond de l'interprétation des valeurs négatives. Les données d'un problème ayant conduit à une solution négative, absurde, comme qu'un mobile en *rencontrera* un autre dans *n* heures, on en conclut qu'il faut changer les données et dire que le mobile a *rencontré* l'autre depuis *n* heures. — En logique, Aristote s'est servi de ce mode de raisonnement pour démontrer les règles de la conversion des propositions. (*Anal. pri.*, I, 2.) Leibnitz s'en est servi aussi pour démontrer la seconde et la troisième figures du syllogisme par la première (*Nouv. Essais*, IV, 2). — Dans les sciences physiques et naturelles, on peut également s'en servir en faisant voir que la contradictoire de l'hypothèse que l'on propose amènerait à nier une loi précédemment établie. Enfin, dans les sciences morales et surtout dans les discussions morales ou politiques, cette forme de raisonnement est très souvent employée. C'est ainsi que raisonne le candidat aux fonctions publiques qui affirme invariablement aux électeurs que, s'ils ne le nomment pas, tous les maux vont fondre sur leurs têtes.

On voit donc que l'absurde est la même chose que l'impensable, qu'il ne peut naître que par l'attribution à un sujet de propriétés qui ne sont pas les siennes, que, pour le découvrir, il suffit d'analyser la proposition qui l'exprime et de faire éclater ainsi la contradiction qu'elle contient. C'est là la réduction simple à l'absurde, qui est le fondement de toutes les autres et d'où dérivent les propriétés des contradictoires. — Dans les sciences, on se sert de ces propriétés des contradictoires de deux façons : ou on prouve qu'admettre une certaine proposition conduirait à en rejeter une autre auparavant acceptée, de sorte que l'adversaire est *réduit à cette absurdité* d'affirmer et de nier en même temps, ce qui sert à démontrer la fausseté de la proposition avancée; ou on prouve que la contradictoire d'une proposition conduirait à nier une autre proposition déjà démontrée, et que, par conséquent, la proposition avancée est vraie, sans quoi on serait *réduit à cette absurdité* d'affirmer et de nier à la fois la même proposition, et cela sert à prouver la vérité de la proposition avancée. Ce sont ces deux sortes de raisonnements distincts, on le voit, que les logiciens et les mathématiciens appellent indifféremment : *réduction à l'absurde, raisonnement par l'absurde*. Dans tous les cas, l'argument n'a qu'une valeur relative, il n'est probant que pour celui qui admet la proposition à laquelle tout se réfère. Pour qu'il ait une valeur absolue, il faut que cette proposition même ne puisse être niée sans absurdité, ce qui n'a lieu que dans les mathématiques.

G. FONSEGRIVE.

# NOTES ET DISCUSSIONS

## SUR LA REPRÉSENTATION DES MÉLODIES

Dans le dernier chapitre de ses « Études sur le langage et la musique » (Paris, 1885), M. Stricker maintient, relativement au § 9 du 1er volume de ma *Tonpsychologie*, « non seulement qu'il est impossible de se rappeler les sons » autrement que par l'intermédiaire de sensations musculaires; mais il soutient encore qu'il est possible de se représenter des mélodies exclusivement sous forme de sensations musculaires, sans aucune intervention de sons. Il appuie cette assertion sur ses propres observations ainsi que sur celles de Henle et sur les miennes. Je demanderai donc la permission de faire une courte rectification.

Dans une lettre citée dans la « *Tonpsychologie* », Henle disait être d'accord avec moi sur ce que l'on peut se représenter des sons sans l'aide d'aucune sensation musculaire. Il avait uniquement recours au chant intérieur, quand il voulait bien se rendre compte du mode d'un morceau, mais jamais dans aucun autre cas, soit pour les mélodies reproduites intentionnellement, soit pour celles qui bourdonnent spontanément à notre oreille. Les mélodies récemment entendues lui revenaient à la mémoire avec leur timbre même. Mais, en général, elles lui revenaient « d'une façon abstraite qui ne rappelle aucun timbre réel ».

D'après M. Stricker, Henle, en se servant de l'expression *abstraite*, a voulu dire qu'il restait dans sa conscience quelque chose qui ne consistait pas en représentations de sons. Or, dit M. Stricker, qu'est ce quelque chose, sinon des sensations musculaires? Si Henle ne les trouvait pas en lui, s'il allait même jusqu'à nier leur présence, c'était, d'après M. Stricker, parce qu'il n'avait pas l'habitude des observations psychologiques.

On ne peut plus aujourd'hui demander au célèbre anatomiste ce qu'il entendait exactement par cette expression : *abstraite*. Mais il avait pris ses précautions. N'ajoute-t-il pas immédiatement « qui ne rappelle aucun timbre réel ». Il soutient donc, non pas qu'il y a absence de représentations de son, mais qu'il manque un timbre, et seulement un timbre qui rappelle un timbre réel. On ne peut pas s'exprimer d'une manière plus exacte. Mais le traducteur du livre de M. Stricker a rendu le mot « Klangfarbe » par « nuance des sons », et a ainsi prêté la main à l'interprétation de M. Stricker. Autant que je sache, « Klangfarbe » doit se traduire en français par « timbre ».

M. Stricker appuie également son interprétation sur une déduction psychologique. En général, dit-il, il n'y a pas de sons abstraits; peut-on

se représenter un son qui ne soit ni celui de la voix humaine, ni celui d'aucun autre instrument?

J'ose dire qu'il y a des sons sans « Klangfarbe ». A savoir, si l'on désigne avec Helmholtz les sons composés par le mot « Klänge » les sons simples ont seulement le « Tonfarbe ». Quelque valeur que l'on attache à ces expressions, la chose en elle-même ne présente aucune difficulté. A défaut d'autre, les sons représentés ont du moins la couleur ou le timbre de sons simples.

C'est un fait bien connu qu'à l'ordinaire le timbre se conserve moins exactement dans la mémoire que les différences de gravité et de hauteur dans les sons, qui sont l'élément essentiel de la mélodie. Cf. Gurney : « Power of sound », ch. III, § 2, p. 59 ; — ch. XII, § 8. Dans le dernier passage, Gurney se sert même à ce propos de l'expression « Abstraction ». De même, nous trouvons dans O. Jahn (Mozart, III, 451) : « Si le compositeur exécute son œuvre pour son ouïe interne, non seulement il entend en quelque sorte des sons *abstraits*, mais il entend les sons nettement individualisés, tels qu'ils sont produits dans la réalité par le chant et les instruments ; l'image du tout se présente vivante à son âme dans tout l'éclat de ses couleurs. »

M. Stricker peut encore voir par là que, d'après cet éminent critique d'art, les compositeurs se représentent les sons avec le timbre des instruments ; ce qui d'ailleurs s'entend de soi. Les observations de Henle et les miennes auraient pu démontrer à M. Stricker que le même fait a lieu, à un moindre degré, chez ceux qui ne sont pas des compositeurs.

Cependant M. Stricker m'éclaire non seulement sur l'opinion de mon correspondant, mais encore sur la mienne. Comme Henle est d'accord avec moi, il dit que je suis d'accord avec Henle. Comme Henle se sert de l'expression « abstrait », il m'attribue la même expression. Et comme cette expression, d'après M. Stricker, désigne nécessairement des sensations musculaires, il prétend aussi qu'en parlant des sons je pense à des sensations musculaires. En présence de cette interprétation arbitraire d'une expression que je n'ai même pas employée, j'ai bien le droit de renvoyer à l'exposition donnée dans le § 9 de ma « Tonpsychologie ». Je ne répondrai pas au reproche de manquer de pratique et de capacité en ce qui concerne l'observation interne, par lequel M. Stricker cherche à atténuer la valeur de mes assertions ainsi que de celles de Henle.

Quant à la thèse de M. Stricker en elle-même, il peut certainement arriver que le souvenir de certaines actions musculaires persiste, tandis que le souvenir des sons qui en résultent s'efface. Mais de pures idées musculaires de ce genre ne peuvent pas plus être appelées souvenirs mélodiques, que ne pourrait l'être le souvenir d'exercices gymnastiques. Du moins cette assertion ne me semblerait pas, comme à M. Stricker, une découverte; c'est un abus de langage, puisque, selon l'emploi ordinaire du mot, on ne parle de musique que là où il y a des sons. « C'est le ton qui fait la chanson. »

STUMPF,
Professeur à l'Université de Halle.

# ANALYSES ET COMPTES RENDUS

**John Th.-Merz.** — Leibniz. W. Blackwood and Sons. Edinburgh and London, 1884.

**Edward Caird.** — Hegel, *id.*, *id.* 1883.

Les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà la jolie collection de *classiques philosophiques* publiée chez Blackwood, sous la direction de M. W. Knight. En voici deux nouveaux volumes : Leibniz et Hegel.

Le petit livre de M. Merz sur Leibniz, comme tous ceux de la même collection, se divise en deux parties : la vie de Leibniz et la genèse de sa philosophie, l'exposé systématique et l'appréciation de cette philosophie. La partie bibliographique, très complète, très intéressante, remplit à peu près la moitié du volume; c'est une excellente introduction à l'étude de la doctrine philosophique et la plus accessible à tout le monde. Nous y voyons, à travers les événements qui composent comme la trame de cette vie si occupée et si pleine, le développement de cette doctrine, et ce développement même l'explique en grande partie. Mathématicien, philosophe, académicien, c'est-à-dire fondateur, mais fondateur plus ou moins heureux, d'académies, Leibniz nous apparaît dans toute la diversité de ses œuvres et de ses entreprises. Ses découvertes, ses polémiques sont exposées avec une clarté parfaite, et jugées avec une impartialité qui fait le plus grand honneur à un compatriote de Newton.

Dans cette grande querelle, en effet, sur l'invention du calcul différentiel et intégral, M. Merz prend parti pour Leibniz; il essaie loyalement de faire rendre à ce grand homme, un peu méconnu en Angleterre, la justice qui lui est due. Il remet sous nos yeux les principales pièces du procès, et adopte les conclusions déjà clairement formulées en 1718 dans une lettre de Remond de Montmort au géomètre Brook Taylor : « Je ne puis admettre l'opinion que vous soutenez, à savoir que le public doit à M. Newton, et non à MM. Leibniz et Bernoulli, le nouveau calcul et l'art de le faire servir à toutes les recherches qui peuvent être faites en géométrie, car c'est là une erreur de fait... » Remond donne alors par les dates la preuve de la priorité des travaux de Leibniz, et termine sa lettre par ces mots : « Rien de plus beau, assurément, que le traité de M. Newton — De quadratura curvarum — mais il est venu trop tard. La date de l'impression (1704) est fatale [1], non pour

1. Les *Principes mathématiques* de Newton avaient paru, il est vrai, en 1686; mais ils ne contenaient encore que la règle la plus élémentaire de la méthode de différence que Leibniz avait développée dès 1684.

M. Newton qui a gagné plus de renommée que n'en pouvait souhaiter le plus ambitieux des hommes, mais pour certains savants anglais qui semblent animés d'une haine véritable contre ceux qui ont inventé et publié les premiers ces nouvelles méthodes, si fécondes pour la géométrie. » Leibniz avait fait lui-même cette distinction; il avait rendu hommage au génie de Newton, qui était arrivé, par l'emploi du nouveau calcul, aux plus beaux résultats; mais en parlant de ces mathématiciens de la Société royale, qu'il avait pris pour arbitres et qui l'avaient condamné, il n'était pas trop sévère quand il écrivait peu de temps avant sa mort : « L'inventeur (Leibniz) et les savants qui ont employé son invention ont publié les belles choses qu'elle leur a fait découvrir; tandis que ceux qui ont suivi M. Newton n'ont rien donné d'original, n'ont fait que copier les autres, ou sont tombés dans de fausses conclusions.... D'où l'on peut voir que les découvertes de M. Newton sont dues à son propre génie plus qu'à l'utilité de l'invention, et combien ses disciples sont incapables de l'imiter. » Il n'avait pas été toujours aussi modéré; il avait recouru quelquefois à des arguments indignes de lui et de la cause qu'il défendait. Mais les circonstances atténuantes ne manquent pas. Newton jouissait déjà de toute la gloire qu'il méritait; il faisait partie du Parlement; il avait occupé un poste important dans l'État; il était soutenu par la plus célèbre société savante de son temps, et l'Angleterre était prête à témoigner tout entière en faveur du plus illustre et du plus populaire de ses enfants. Il n'avait pas même daigné répondre à une lettre de Leibniz et laissait à ses admirateurs, plus zélés que dignes de cet honneur, le soin de justifier ses prétentions. Leibniz, au contraire, malade, déçu dans quelques-unes de ses plus chères espérances, en butte aux exigences d'un prince qui ne voyait en lui que l'historiographe de sa maison, éloigné de ceux qui reconnaissaient et admiraient son génie, était seul à supporter le poids de ses travaux, de ses polémiques, à défendre les intérêts de sa renommée.

Sur cette querelle de mathématiciens était venu se greffer un débat philosophique. Leibniz ne réussit pas davantage à attirer Newton sur ce nouveau terrain. Ce grand homme donnait volontiers sa procuration quand il y avait quelque discussion à soutenir. Ses idées en philosophie étaient arrêtées : il croyait fermement à l'existence de Dieu, et ne doutait pas que la science ne fût parfaitement d'accord avec sa foi. C'est précisément ce qui ne plaisait guère à Leibniz. Il ne jugeait ni vrai ni prudent de s'en tenir à une philosophie exclusivement scientifique, c'est-à-dire purement mécanique. Il lui fallait une raison de ces lois, de cette attraction, qui sont données, dans les *Principes*, comme les causes premières des phénomènes.

Il répétait contre la philosophie de Newton ce qui avait été dit, trente ans auparavant, de celle de Descartes, qu'elle conduisait à une conception irréligieuse de l'univers, à l'athéisme; si l'on ne considère, en effet, les choses que du point de vue mécanique, il n'y a plus de

place pour les causes finales, pour la Providence. Mais il n'avait pour adversaire, avec la princesse de Galles pour juge, que le Dr Clarke, dont la bonne volonté surpassait assurément de beaucoup la compétence en ces matières. Aussi pouvait-il écrire à J. Bernoulli que cette discussion n'était qu'un jeu pour lui : « Quia in philosophia omnia percepi atque animo mecum ante peregi. »

C'est surtout dans des controverses de ce genre et dans sa correspondance qu'il faut, on le sait, chercher sa doctrine. Elle n'est développée dans aucun ouvrage vraiment méthodique, achevé. Nous n'avons pas affaire à un philosophe de profession; il n'est venu à la philosophie qu'après s'être familiarisé avec la logique de l'école, le droit et les mathématiques; les mathématiques, en particulier, ont eu sur le développement de sa pensée une si grande influence qu'il faut peut-être renoncer à la bien comprendre si l'on n'est pas bon mathématicien. Si ses idées se sont éclaircies pour lui-même, grâce à ces discussions mêmes, au point de justifier pleinement ce qu'il disait à J. Bernoulli, il ne les a pas groupées en un système défini. Les matériaux de sa doctrine, pris un peu partout, sont restés dans le désordre où il les a accumulés au hasard de ses controverses, à pied d'œuvre, pour ainsi dire, et l'édifice qu'ils auraient pu servir à élever n'a jamais été construit.

M. Merz, à l'exemple de tous les historiens de la philosophie, a essayé d'utiliser ces matériaux, je veux dire de donner un aperçu systématique et des principes et de la philosophie générale de Leibniz. Il a très bien montré le caractère de cette doctrine à la fois éclectique et originale, et comme elle est une tentative de conciliation entre la théorie mécanique et la théorie téléologique, la recherche des causes efficientes et des causes finales, la raison et la foi. Mais la partie la plus originale peut-être de son livre est celle qui traite de la destinée de cette philosophie. On oppose volontiers à la vie si modeste de Spinoza la brillante carrière de Leibniz. Il est vrai qu'il s'est trouvé mêlé à d'importantes affaires, qu'il a eu des relations avec les plus grands personnages et les hommes les plus remarquables de son temps. Mais on sait aussi combien tristement s'est achevée cette brillante carrière, et l'on chercherait vainement une entreprise qu'il ait menée à bonne fin parmi toutes celles qu'il avait conçues. Aucune de ces discussions, qui ont rempli sa vie et qui ont pour nous tant d'intérêt, n'a abouti à un résultat décisif. Il n'a pas eu enfin sur ses contemporains l'influence qu'il nous paraît aujourd'hui tout naturel de supposer. C'est que le plus grand génie, peut-être, depuis Aristote, n'était arrivé à ce prodigieux degré d'intelligence que par une sorte de virement : la sensibilité, le cœur n'étaient pas chez lui à la hauteur de l'esprit. Il était peu capable de chaleur, encore moins d'enthousiasme, et il en faut pour persuader les hommes, pour donner aux théories même les plus vraies et les plus fécondes la vie sans laquelle il n'y a que de froides abstractions. Par surcroît, son héritage philosophique

tomba aux mains de Wolf, qui systématisa, il est vrai, sa doctrine, mais acheva de la glacer et le plus souvent la défigura. C'est sous la forme d'un rationalisme vulgaire, où il était presque impossible de découvrir le véritable esprit de la philosophie leibnizienne, qu'elle se répandit en Allemagne, et cependant elle suffit à toute une période du développement germanique. Mais il y avait dans l'œuvre du maître trahi par ce disciple, trop de vérités éparses, trop de vues profondes, et, suivant une expression qu'on peut bien lui emprunter et lui appliquer, trop de *fulgurations*, pour rester indéfiniment enfouies et comme éteintes sous la compilation d'un pédant. Il fallait à ces clartés ajouter la chaleur qui leur manquait. Ce fut l'œuvre d'abord de deux hommes qui n'avaient aucune attache académique : Lessing et Herder. Mais ce fut Schelling surtout qui devait, malgré les différences qui le distinguent de Leibniz, se rattacher à lui et apporter l'élément poétique, émotionnel, qui lui avait fait défaut. Encore aujourd'hui la véritable tâche qui s'impose à la philosophie, suivant M. Merz, est bien celle que le grand penseur du XVII^e siècle lui avait assignée. Cette tâche est double. Elle est, d'abord, d'établir les notions fondamentales ou métaphysiques. En ce sens, elle a été clairement définie par Herbart et entreprise par Lotze dans un des livres les plus suggestifs que nous connaissions [1]. C'est la tâche formelle de la philosophie. Mais il y a pour elle un autre but à atteindre. « Le champ de l'observation extérieure et de la vérité scientifique fondée sur les relations mécaniques des choses s'est tellement accru depuis Leibniz, qu'il est superflu d'encourager les recherches exactes. Mais les signes extérieurs et l'évidence de ce pouvoir spirituel qui vit dans l'esprit humain, et qui avait fait dire à Leibniz que cet esprit est un microcosme dans le macrocosme, se sont accrus encore davantage. Sans doute, nous regardons aujourd'hui comme impossible d'atteindre par la pensée pure à une expression adéquate de cette unité spirituelle dont les phénomènes moraux, poétiques et religieux sont la manifestation ; mais il y a, dans l'histoire du genre humain et dans la vie de chaque individu, des événements sans nombre, dans lesquels se montre l'activité de cet esprit. Le philosophe doit les considérer en tant que faits, non pour les juger d'après quelque règle préconçue ou les expliquer au profit d'une théorie mécanique des choses, mais avec le désir de découvrir le caractère particulier et l'essence de cette vie intérieure qu'ils révèlent. C'est le but que Lotze s'est proposé en écrivant son grand ouvrage, le *Microcosme*, et, dans cet ouvrage, il rend pleinement justice à l'esquisse que Herder avait déjà tracée dans son livre célèbre des *Idées sur une histoire du genre humain.* »

Ainsi se termine le livre de M. Merz, en montrant dans l'œuvre du plus estimé des philosophes allemands contemporains une suite de l'œuvre de Leibniz. Mais cette suite n'a été reprise qu'après cette

1. *La Métaphysique*, dont il est regrettable que la *Revue* n'ait pas encore parlé.



brillante période où la philosophie, trouvant trop modeste pour elle la tâche indiquée par l'auteur de la *Monadologie*, avait cherché, surtout avec Hégel, « une expression adéquate de l'unité spirituelle ». C'est à cette période que nous ramène le livre de M. Caird.

Le grand mérite de Kant avait été de montrer que l'expérience repose sur ce qui, en un sens, dépasse l'expérience ou, ce qui est la même chose à un autre point de vue, que l'être est relatif à la pensée, que la réalité objective dépend d'un sujet qui a conscience de lui-même et par rapport à qui cette réalité existe : « Le monde intelligible est relatif à l'intelligence. » Mais il avait eu le tort de ne pas donner à sa démonstration sa conclusion légitime, et de conserver encore la *chose en soi*, sans relation avec la pensée. De là un dualisme invincible. L'énoncé du problème était mis simplement à la place de la solution désirée. Il n'y avait, semble-t-il, que deux manières d'échapper à la difficulté que Kant avait laissé subsister : ou insister sur la réalité de l'esprit et annuler de plus en plus les phénomènes, dire avec Fichte : « Le moi est tout; » — ou admettre avec Schelling qu'il y a un principe idéal qui se manifeste également, indifféremment, dans la nature et dans le monde spirituel. Hégel rejette ces deux solutions, qui sacrifient chacune un des deux termes du problème. Il prétend montrer que le domaine de l'esprit et le domaine de la nature ne font qu'un, en dépit de leur antagonisme, bien plus, que cet antagonisme lui-même est la manifestation de leur unité. Mais il ne veut pas opérer cette conciliation à la manière des mystiques, comme Böhme, ou des intuitionistes, comme Jacobi. Il ne veut pas même admettre, avec Schelling, qu'il y a une sorte de vision immédiate, accessible à quelques hommes privilégiés seulement. Il entend s'appuyer sur le sens commun, dont l'esprit scientifique d'abord, et ensuite l'esprit philosophique ne sont que les formes supérieures. Si le principe kantien est vrai, à savoir qu'un esprit conscient et libre est la réalité dernière des choses, il faut expliquer avec ce principe le monde phénoménal. Les spéculations de Fichte et de Schelling ont prouvé que l'idéalisme kantien ne pouvait être sauvé qu'à une condition, celle de chercher dans la conscience de soi l'explication de ce qui est précisément l'opposé de cette conscience, de montrer en d'autres termes dans l'esprit lui-même la *raison* de la nature. Mais c'est tenter la conciliation des opposés, des contraires? Hégel, sans expédient, sans subterfuge, affronte loyalement le problème.

Sans doute, la loi de contradiction, telle que l'a formulée Aristote, est un aspect ou un élément nécessaire de la pensée. La pensée consiste toujours à distinguer, à séparer les choses les unes des autres, à les déterminer; mais elle est en même temps *relation*. La loi de contradiction, si elle n'est pas limitée par une autre loi qui affirme la relativité des choses, n'exprime qu'une vaine abstraction. Il ne faut pas séparer ces deux lois, qui répondent à deux fonctions également nécessaires

de la pensée. Aristote lui-même a reconnu que la connaissance des opposés est *une*. Une chose qui ne se distinguerait pas des autres ne pourrait être un objet de pensée; mais elle ne le serait pas davantage si elle était séparée des autres au point de n'avoir plus avec elles aucune communauté. « Si donc le monde, en tant qu'intelligible, est un monde de distinction, de différenciation, d'individualité, il est également vrai que dans ce monde, en tant qu'intelligible, il n'y a pas de séparations ou d'oppositions absolues, pas d'antagonisme qui ne puissent être réconciliés. Toute différence présuppose une unité et est elle-même, en réalité, une expression de cette unité, et si nous la laissons se développer jusqu'au plus haut degré,elle finira par s'épuiser et revenir à l'unité. C'est là tout ce que Hégel veut dire quand il conteste la validité des lois d'identité et de contradiction. Tout ce qu'il refuse d'admettre en fait, c'est leur validité *absolue*. « Toute chose finie, dit-on, est elle-même et non pas une autre. C'est vrai, répond Hégel; mais avec une réserve: toute chose finie, par cela même qu'elle est finie, a une relation essentielle avec ce qui la limite et porte ainsi en elle-même le principe de sa destruction. Elle a donc en ce sens une existence contradictoire, qui est à la fois elle-même et non elle-même. Elle est en guerre avec elle-même, et le processus par lequel elle se développe est aussi le processus de sa dissolution. En un sens absolu, on ne peut pas plus dire qu'elle est que dire qu'elle n'est pas. » Ce qui est vrai des choses l'est aussi des pensées, et la réserve que Hégel fait avant d'admettre que toute chose finie est elle-même et exclut les autres choses, il la fait aussi à propos de toute pensée finie. Ici, comme là, on peut dire avec une égale vérité que tout défini *est* et *n'est pas* lui même. Cette affirmation semble paradoxale, parce que nous sommes habitués à croire qu'on peut exprimer une fois pour toutes, dans une seule proposition, toute vérité sur une chose, et nous voyons ici que l'on peut en affirmer deux propositions opposées également vraies. La clef de la difficulté est en ceci, que ni l'affirmation, ni la négation, ni même l'une et l'autre, n'épuisent ce qui peut être dit. Pour connaître un objet, nous devons suivre le processus de son existence dans lequel il manifeste tout ce qui est en lui, s'épuise par cette manifestation même, et se perd dans une existence plus haute, dont il n'est qu'un élément.

A la vérité, nous ne sommes pas familiers avec cette idée d'une unité cachée au fond de toute opposition et propre à amener la conciliation des termes opposés. Mais si cette unité n'est pas ordinairement un objet de conscience, c'est qu'elle est supposée par toute conscience, c'est qu'elle est comme le sol même sur lequel nous marchons, ou l'atmosphère que nous respirons. Elle n'est pas une chose ou une pensée parmi les autres; elle est ce par quoi les choses sont et sont pensées.

Il faut donc renoncer à l'ancienne logique analytique. Elle partait de cette hypothèse que chaque objet est identique en soi, lui-même et rien de plus. Elle admettait la loi de contradiction en un sens qui

excluait toute relativité, toute communauté entre les choses. Elle séparait l'objet du sujet, une chose d'une autre; ou, si elle admettait des relations entre les choses, elle les regardait comme tout à fait extérieures, comme étrangères à la nature des choses en elles-mêmes. Mais une pareille théorie de la connaissance est renversée par l'idée d'une conscience personnelle dans laquelle l'unité véritable apparaît comme essentiellement complexe et concrète, comme une unité de différences. La conscience est une énigme insoluble pour ceux qui séparent l'identité et la différence; car la dualité et l'unité sont en elle si étroitement associées qu'elles n'ont, prises séparément, aucun sens. Le moi n'existe pour lui-même que s'il s'oppose comme objet à lui-même comme sujet, et aussitôt concilie les deux termes de cette opposition et la dépasse. C'est seulement parce qu'elle est ainsi une unité concrète qui contient en elle une contradiction résolue que l'intelligence peut, en quelque sorte, entrer en lutte avec l'infinie diversité de l'univers et espérer d'en triompher. « L'intelligence est capable de comprendre le monde, ou, en d'autres termes, de renverser la barrière qui la sépare des choses et de se retrouver en elles, précisément parce qu'il y a implicitement en elle la solution de toutes les divisions et de tous les conflits que présentent les choses.

Pour comprendre qu'il y a ainsi dans l'intelligence, en tant que sujet-objet, un principe adéquat pour l'interprétation de la nature et de l'histoire, il faut expliquer plus complètement ce que contient l'idée d'une conscience de soi; il faut montrer que toutes les catégories par lesquelles la science et la philosophie essayent de rendre le monde intelligible, y sont implicitement contenues : c'est la tâche de la *Logique hégélienne.* On croit volontiers que cette logique est une tentative de construction *a priori* de la nature. Sans doute, Hégel, dans ce grand ouvrage, traite des catégories qui rendent le monde intelligible sans s'occuper de leur application, Ce n'est pas qu'il ignore cette vérité, à savoir que l'intelligence prend conscience de ses formes dans ses efforts mêmes pour interpréter l'expérience. Mais il estime « que les catégories doivent être étudiées en elles-mêmes et dans leurs rapports mutuels, — plutôt que dans leurs relations avec les choses auxquelles elles s'appliquent ou dans lesquelles elles se réalisent, — pour montrer qu'il y a une loi et de l'ordre, de l'unité dans la différence, aussi bien dans l'esprit que dans l'objet à connaître. Hégel, en un mot, cherche simplement à prouver dans sa Logique, que ces différentes catégories ne sont pas une collection d'idées isolées que nous trouvons dans nos esprits et dont nous appliquons tantôt l'une tantôt l'autre, comme on essaie successivement sur un certain nombre de serrures isolées les différentes clefs d'un trousseau; il cherche à prouver que les catégories ne sont pas des instruments dont l'esprit *se sert*, mais des éléments dans un tout, des degrés dans un processus complexe qui, dans son unité, *est* l'esprit. L'esprit, en effet, n'a pas de clef à appliquer à la nature; il s'y applique lui-même; en épelant le sens des choses, il ne

peut que se mouvoir dans le cercle de la conscience en relation avec elles. Son processus est donc un processus continu, avec un commencement et une fin déterminés par la nature de la conscience elle-même. C'est une *méthode*, et non une succession purement fortuite d'essais, qu'il faut pour rendre le monde scientifiquement intelligible, et, dans cette méthode, il y a, pour l'application de chaque catégorie, un temps et une place qui ne peuvent être changés sans confusion. Or, où trouver cet ordre si ce n'est dans la succession des catégories sur lesquelles est fondée toute méthode logique? »

M. Caird consacre à l'étude de la Logique hégélienne un important chapitre où il nous est impossible ici de le suivre plus longtemps. Nous en avons assez dit pour faire apprécier, croyons-nous, cette étude sur un grand système peut-être un peu trop négligé aujourd'hui. Elle est précédée par un récit très détaillé de la vie de Hégel, et suivie de considérations sur la destinée de cette philosophie. On sait quelle fut d'abord sa fortune, quelle influence, avant la mort du maître, elle avait acquise dans toutes les écoles d'Allemagne. Les critiques qu'elle avait jusqu'alors soulevées étaient si superficielles, ou fondées sur des méprises si évidentes que la foi de ses disciples n'avait encore été soumise à aucune épreuve sérieuse. Plus tard, les choses changèrent de face; les attaques furent plus redoutables, et la division se mit dans l'école. Mais comme Hégel l'avait dit lui-même : « Un parti montre vraiment pour la première fois qu'il a triomphé, quand il se divise en deux partis. » Cependant il n'y a plus d'hégéliens en Allemagne, et l'on n'en trouverait peut-être aucun nulle part, si l'on désigne par ce nom un penseur qui accepte les idées du maître comme le faisaient ses premiers disciples. Qu'importe! La philosophie de Hégel n'est morte que pour revivre. « Ceux qui ne s'en laissent pas imposer par les mots ou les apparences, dit M. Caird, voient sans peine que, dans le développement scientifique de l'Allemagne et des autres pays, il n'y a pas de doctrine qui exerce à présent plus d'influence que l'hégélianisme, surtout dans tout ce qui se rapporte à la métaphysique et à la morale, à la philosophie de l'histoire et de la religion. C'est un caractère nécessaire de la grandeur de cette force spirituelle qu'elle ne ressemble pas à une découverte scientifique définie dont on pourrait exactement mesurer la portée. Elle est si intimement confondue maintenant avec tous les éléments de la culture actuelle, si étroitement identifiée avec le mouvement général de la pensée, qu'il nous serait impossible de dire ce qu'il faut attribuer à son action spéciale. Si nous ne pouvons estimer ce que la culture poétique des temps modernes doit à Dante ou à Shakespeare, encore moins pouvons-nous déterminer avec précision, dans le développement spéculatif auquel tous ils contribuent, la part respective des anciens philosophes, de Hégel et de ceux qui, depuis, ont tenté de détruire, de critiquer ou de compléter son œuvre. La seule question importante aujourd'hui est de savoir, non pas si nous sommes des disciples de Hégel, — mais si nous reconnaissons l'existence d'un développement philosophique

vivace, et, en particulier, un progrès de cette conception idéaliste des choses où la philosophie atteint son apogée, — progrès qui commence à l'aurore de la spéculation et où les noms de Kant et de Hegel apparaissent comme ceux des plus grands génies en métaphysique, *i Maestri di color che sanno.* »

A. PENJON.

---

**Dr Ludwig Gumplowicz.** — GRUNDRISS DER SOCIOLOGIE (*Esquisse d'une sociologie*). In-8°, 246. Manz, Vienne.

M. le docteur Gumplowicz s'est déjà fait connaître par plusieurs ouvrages sur différentes questions de sociologie [1]. Aujourd'hui c'est un plan complet de cette science qu'il nous apporte. Quoique nous n'acceptions ni ses principes, ni sa méthode, ni la plupart de ses conclusions, nous n'hésitons pas à reconnaître la valeur et l'intérêt de son livre. C'est une preuve de plus des efforts persévérants qui sont faits en Allemagne pour pousser dans tous les sens l'investigation sociologique. Combien il est regrettable que cet intéressant mouvement soit si peu connu et si peu suivi chez nous! C'est ainsi que la sociologie, française d'origine, devint de plus en plus une science allemande [2].

Le livre commence par une sorte d'introduction où les principaux sociologues et leurs systèmes sont rapidement passés en revue. Il ne faut pas y voir, malgré le titre du chapitre, une exposition historique et objective, mais plutôt une étude critique dont l'esprit et le ton sont très personnels, presque passionnés. C'est d'après certaines idées qui lui sont chères que M. Gumplowicz juge et classe les doctrines. Voilà comment il se fait que dix-huit pages sont consacrées à Bastian; une seulement à Schaeffle. De plus le jugement porté sur ce dernier n'est pas seulement trop sommaire, il est erroné. Nous avons eu occasion de le dire ici-même [3], il est tout à fait inexact de présenter Schaeffle comme un sociologue biologiste. Sans doute il parle de tissus sociaux, de cellules sociales; mais il a bien soin d'ajouter et de répéter à chaque instant que ces expressions ne sont pour lui que des figures, des manières de se représenter les choses; qu'il s'en est servi parce qu'elles lui paraissaient commodes, mais qu'on peut, si l'on veut, les remplacer par d'autres sans rien changer à ses conclusions. Le véritable représentant de la méthode d'analogie, ce n'est ni Schaeffle ni Spencer. C'est Lilienfeld dont les *Gedanken ueber die Socialwissenschaft der Zukunft* [4] ne sont qu'une longue métaphore, développée avec la plus incroyable persévérance.

Si tant de brillants esprits sont restés impuissants à fonder d'une

1. *Philosophisches Staatsrecht* (Vienne, 1877) et *Rassenkampf, sociologische Untersuchungen.* Innsbruch, 1883. Voir la *Revue*, tome XVII, p. 579.

2. La sociologie allemande a dès à présent une histoire, et cette histoire a été écrite par Baerenbach (*die Socialwissenschaften*). Toutefois ce livre est incomplet et n'est qu'un résumé très sec des doctrines.

3. *Rev. philos.*, janvier 1885, page 97.

4. 5 vol., Mitau.

manière définitive la sociologie, c'est, dit l'auteur, pour avoir commis une double erreur et méconnu deux vérités, bases de la science.

Il y a dans le monde de l'unité et de la multiplicité. Comment accorder ces deux termes contradictoires, telle est la question que se sont posée les philosophes de tous les temps. D'après une théorie de plus en plus populaire, c'est de l'un que serait naturellement sorti le multiple. Simples à l'origine, les choses ne se seraient divisées et compliquées qu'à la suite d'une longue évolution. Eh bien ! c'est une thèse presque entièrement opposée que M. Gumplowicz vient courageusement soutenir. Suivant lui, c'est la multiplicité qui est originelle. Cette infinie variété de choses aux nuances infiniment variées dont le monde nous offre le spectacle aurait préexisté de toute éternité, et la vie universelle se réduirait à des combinaisons différentes de ces éléments toujours les mêmes.

Il en est des hommes comme des choses. Sous l'influence combinée de la tradition biblique et d'un darwinisme mal compris, on a pris l'habitude de regarder l'humanité comme une seule famille descendue d'un même ancêtre. Une à son origine, elle ne se serait diversifiée que lentement, sous l'action de causes extérieures. Mais cette hypothèse monogéniste est démentie par les faits. Nous ne trouvons nulle part la moindre trace de cette prétendue communauté d'origine. A mesure que nous remontons le cours de l'histoire, l'hétérogénéité des races et des nationalités croît, loin de diminuer. L'humanité n'est donc pas née sur un point unique et privilégié; mais il y a eu, dès le principe, un nombre infini de groupes humains distincts les uns des autres. Chacun d'eux, étant né dans un milieu différent, avait dès lors sa nature propre, sa physionomie. Il l'a gardée, mais non acquise. La pluralité de races, dont l'ethnologie contemporaine admet l'existence, ne peut nous donner qu'une faible idée de cette diversité primitive. En un mot, au monogénisme d'autrefois, il faut substituer un polygénisme radical.

La seconde erreur naît de la précédente. Si l'humanité tout entière descend d'un couple unique, elle n'a pu se développer que spontanément. C'est pourquoi on en parle comme d'un être vivant qui évoluerait en vertu d'une force interne, s'adaptant de lui-même aux circonstances, se corrigeant, se transformant même sans avoir besoin pour cela d'aucune impulsion extérieure : et on en dit autant de chaque société en particulier. Mais, tout au contraire, un groupe humain est par nature un corps inerte qui ne se met en mouvement que s'il est mû. Il faut qu'un autre groupe vienne lui donner le choc et l'arrache violemment au repos. Si un peuple vivait isolé de tous les autres, il resterait éternellement immobile, incapable de progrès et même de changement.

Ces deux principes déterminent à la fois l'objet et la méthode de la sociologie.

La sociologie n'est ni un chapitre de la psychologie, comme l'a pensé Rümelin [1], ni une dépendance de la biologie, comme le disent Spencer,

1. *Reden und Aufsätze*, 1-32.

Schaeffle et Lilienfeld. C'est une science indépendante et *sui generis.* Il y a trois mondes dans la nature : au-dessus des phénomènes physiques, au-dessus des phénomènes psychiques, il y a les phénomènes sociologiques. Mais quelle en est la nature? Jusqu'ici on ne voyait dans la vie sociale qu'une résultante de toutes les vies individuelles, et on croyait avoir expliqué l'une quand on l'avait exprimée en fonction des autres. Mais cette analyse tant vantée n'avait d'autre résultat que de dissoudre l'objet même de la sociologie. Car une société est une force dont les individus dépendent, mais qui ne dépend pas d'eux. D'ailleurs les phénomènes qui se produisent dans un groupe social sont autant d'effets, dont il faut rechercher les causes dans un autre groupe. Pour expliquer une société et son histoire, il ne faut donc pas se cantonner en elle ; il ne faut pas l'observer du dedans, mais du dehors. En un mot, les phénomènes sociaux ne sont autre chose que les relations qui s'établissent entre des sociétés différentes. Celles-ci se présentent dans l'histoire sous les formes les plus diverses, depuis les hordes barbares jusqu'aux nations civilisées. Peu importe; c'est toujours de la même manière qu'elles agissent et réagissent les unes sur les autres, et la sociologie a pour objet de déterminer les lois immuables de leurs combinaisons.

Mais ce premier problème n'épuise pas la science. Ces changements dans le volume et la structure des sociétés, en réagissant sur les individus, suscitent des phénomènes nouveaux, qui prennent naissance, il est vrai, dans les consciences individuelles, mais sous l'influence de causes éminemment sociales. Aussi bien que chacun d'eux soit étudié par une science spéciale, ils n'en relèvent pas moins tous de la sociologie qui détermine leurs rapports avec les phénomènes sociaux proprement dits. L'auteur les appelle pour cela sociologico-psychiques (*die social-psychischen Erscheinungen*). Tels sont la langue, le droit, la morale, la religion et les phénomènes économiques.

Ainsi l'objet de la sociologie est double; mais la méthode en est une. La statistique ne peut rendre ici que de médiocres services. Elle permet bien de démontrer que les sociétés sont soumises à des lois naturelles ; mais ce que sont ces lois, elle ne nous l'apprend pas. Le premier principe exposé plus haut fournit un procédé plus fécond.

En effet ce qui résulte du polygénisme, tel que l'entend l'auteur, c'est la négation du progrès. Les choses ne se modifient qu'en apparence; au fond elles sont toujours les mêmes. Elles changent de position dans l'espace, mais ce sont toujours les mêmes éléments combinés suivant les mêmes lois. Sans doute si on étudie un groupe social pris à part, on peut aisément y observer un progrès ; on le voit croître, décroître, se dissoudre. Mais le groupe qui le remplace ne le continue pas ; il ne poursuit pas l'œuvre interrompue. Car il survient toujours quelque cataclysme, invasion ou révolution, qui la détruit au point de n'en rien laisser subsister. C'est pourquoi les nouveaux venus, sans rien conserver d'un passé qu'ils ignorent, et sans rien produire de nouveau par eux-mêmes, recommencent la même existence que leurs prédé-

cesseurs, pour céder un jour la place à d'autres qui referont ce qu'ils ont fait et ainsi de suite indéfiniment. Toutes les sociétés décrivent un même cercle. L'intelligence et la moralité sont aujourd'hui ce qu'elles ont été de tout temps. L'esprit humain est un kaléidoscope : ce sont toujours les mêmes idées et les mêmes sentiments, mais groupés de mille manières différentes.

S'il en est ainsi, nous avons à notre disposition une riche provision de faits instructifs et une méthode facile pour les interpréter. Si jusqu'ici le sociologue ne tirait pas grand profit de l'histoire, c'est qu'entre les sociétés d'autrefois et celles d'aujourd'hui, il voyait plus de différences que d'analogies. Si l'humanité est dans un perpétuel devenir, le regard de l'observateur ne peut la suivre dans cet écoulement sans fin. A peine a-t-il les yeux fixés sur elle qu'elle cesse d'être elle-même; et ce qui était vrai ne l'est plus. Dans de telles conditions la connaissance du passé ne saurait jeter de bien grandes lumières ni sur le présent ni sur l'avenir. On pourra toujours, il est vrai, enchaîner les uns aux autres les événements successifs de l'histoire. Mais alors on reste dans le particulier, sans s'élever aux lois ; on fait de l'art, non de la science. Il n'en est plus de même si les sociétés ne font que se répéter les unes les autres. Alors, pour dégager les principes sur lesquels elles reposent, il suffira de les comparer entre elles; on éliminera les différences, qui ne sont que superficielles, pour atteindre les ressemblances, qui sont le fond même des choses, et on obtiendra de cette manière les lois qui régissent toutes les sociétés, présentes ou passées, connues ou inconnues.

Après avoir exposé sa méthode, l'auteur l'applique aux principaux problèmes de la sociologie.

Tout le monde social est dominé par une loi dont toutes les autres ne sont que des corollaires et qui peut être formulée ainsi : Tout groupe tend à se subordonner les groupes voisins pour les exploiter à son profit. *Bedürfnissbefriedigung mittelst Dienstbarmachung der Fremden*, la satisfaction des besoins sociaux par l'asservissement des étrangers, voilà le double ressort qui met en mouvement toute l'humanité. Deux hordes entrent en contact. Aussitôt elles cherchent à s'assujétir l'une à l'autre et la lutte commence. Mais elle n'aboutit pas à l'écrasement des plus faibles. Les vainqueurs aiment beaucoup mieux retenir les vaincus en leur pouvoir pour en tirer le plus de services possible. Alors au lieu de deux groupes indépendants, il n'y en plus qu'un, mais divisé en deux classes : d'une part les esclaves, les sujets, de l'autre les maîtres, les gouvernants. Telle est l'origine, telle est aussi l'essence de l'État. Car l'État n'est rien autre chose que l'ensemble des institutions destinées à assurer le pouvoir d'une minorité sur une majorité. — Mais cette société rudimentaire ne tarde pas à se compliquer. Ni les maîtres ni les esclaves ne connaissent l'art d'embellir la vie; ni les uns ni les autres ne savent tirer tout le profit possible des forces énormes dont ils disposent. Mais il y a ailleurs des peuples qui possèdent déjà cette

science, et que distinguent le goût des affaires et l'esprit du commerce. L'amour du gain les attire dans ce pays tout neuf. Comme on a besoin d'eux, on les laisse aller et venir en liberté. Ce ne sont d'abord que des hôtes de passage; mais peu à peu ils s'établissent; d'autres viennent à leur suite, et c'est ainsi que, par l'infusion lente d'une troisième race, il se forme une classe nouvelle, intermédiaire entre les deux autres. C'est le tiers état, *Mittelstand.* Alors la société est constituée dans ses traits essentiels : cependant le travail d'organisation ne s'arrête pas encore. Au sein de ces trois classes il se forme des divisions et des subdivisions nouvelles, et tous ces groupes se disputent violemment le pouvoir. La lutte pour la domination, *Der ewige Kampf um Herrschaft*, voilà le fait fondamental de toute vie sociale. Et aujourd'hui comme autrefois cette lutte est sauvage parce qu'elle est aveugle. Point de scrupules! Point de loyauté! La morale des individus n'est pas faite pour les sociétés.

D'ailleurs qu'est-ce que la morale ? Le milieu social, qui nous pénètre de toutes parts, imprime dans nos esprits toute sorte d'idées et de sentiments, dont le seul but est la grandeur ou la conservation de la société. Ce sont comme autant de liens invisibles qui nous rattachent au groupe dont nous faisons partie et font de nous les instruments dociles de ses destinées. Prendre conscience de cette subordination nécessaire, se convaincre que la meilleure direction que nous puissions suivre est celle que nous imprime cette poussée collective, juger d'après ce principe les actions d'autrui et les nôtres, tel est l'$\alpha$ et l'$\omega$ de la morale. Seulement dans les sociétés complexes, comme il y a des groupes différents, il y a aussi des morales différentes et superposées Il y en a une pour chaque classe, pour chaque profession; il y en a une aussi, vraiment nationale, commune au peuple tout entier. Toutes ces morales diverses, comme les groupes correspondants, sont perpétuellement en conflit. Ce que l'une commande, l'autre le défend. Qu'est-ce qui va mettre un peu d'ordre entre ces éléments hétérogènes? C'est le droit. De même que la morale relie chaque individu à une unité sociale, le droit fixe les rapports de ces unités entre elles et en règle le concours. C'est le traité de paix qui met provisoirement fin à la guerre des classes : il ne fait que traduire et sanctionner les résultats de la lutte. Il n'y a donc pas de droit inné et naturel (*Naturrecht*), mais voici comment les choses se passent. Tout changement dans la situation respective des éléments sociaux en entraine d'autres dans l'ordre juridique; ceux-ci, se répercutant dans les consciences individuelles, suscitent une morale nouvelle. La morale naît donc du droit et en suit toutes les variations. Mais à son tour le droit n'a de force que s'il s'appuie sur une morale, c'est-à-dire s'il parvient à pousser ses racines jusque dans le cœur des citoyens.

On voit avec quelle rigueur ce système est construit. Les deux principes sur lesquels il repose sont poussés jusqu'à leurs dernières conséquences avec une logique inflexible. On trouvera d'ailleurs dans ce livre, malgré la raideur du ton et la netteté tranchante des affirmations, des analyses de fine psychologie sur la sociabilité et les liens sociaux

(*die vergesellschaftenden Momente*), sur les origines de la morale et ses rapports avec le droit. Mais si on ne peut méconnaître les mérites intrinsèques de l'œuvre, il nous semble que la thèse soutenue par l'auteur n'est ni démontrée ni bien féconde.

On nous représente les sociétés comme des forces, simples et indivisibles, qui mènent et poussent violemment devant elles les individus dont elles sont composées. Mais n'est-ce pas admettre je ne sais quel principe social, fort analogue au principe vital d'autrefois, quoique moins scientifique encore? N'est-ce pas faire reposer toute la sociologie sur une de ces idées confuses que Gumplovicz relève parfois, et si sévèrement, chez ses adversaires? Sans doute une société est un être, une personne. Mais cet être n'a rien de métaphysique. Ce n'est pas une substance plus ou moins transcendante; c'est un tout composé de parties. Mais alors le premier problème qui s'impose au sociologue n'est-il pas de décomposer ce tout, de dénombrer ces parties, de les décrire et de les classer, de chercher comment elles sont groupées et réparties? C'est justement ce que Schaeffle a voulu faire dans le premier volume de son *Bau and Leben* et voilà le grand service qu'il a rendu à la science. Il est certain que son analyse a besoin d'être corrigée et surtout simplifiée. Il n'en est pas moins le premier qui ait posé et tenté de résoudre cette question sans laquelle il n'est pas possible d'aller plus avant.

Puisqu'il n'y a dans la société que des individus, ce sont eux et eux seuls qui sont les facteurs de la vie sociale. Qu'une circonstance quelconque les modifie, et la société se modifiera du même coup. Et il n'est pas du tout nécessaire que le changement social soit importé du dehors; il peut naître au sein d'un de ces groupes élémentaires et simples qui sont la base de toute société. Sans doute, si tout y était absolument homogène, tout y resterait immobile et au même niveau. Mais si semblables qu'en soient les membres, il y a cependant entre eux des différences qui provoquent les changements. Cette différenciation des individus tend même aujourd'hui à s'accroître de plus en plus, comme l'a démontré le docteur Le Bon [1], et c'est ce qui fait que les transformations sociales deviennent de plus en plus rapides. Mais, dit-on, l'individu est un effet, non une cause; c'est une goutte d'eau dans l'Océan; il n'agit pas, il est agi et c'est le milieu social qui le mène. Mais de quoi ce milieu est-il fait, sinon d'individus? Ainsi nous sommes à la fois agents et patients, et chacun de nous contribue à former ce courant irrésistible qui l'entraîne. En résumé, l'évolution sociale est exactement l'inverse de celle que nous décrit l'auteur. Elle ne se dirige pas du dehors au dedans, mais du dedans au dehors. Ce sont les mœurs qui font le droit et qui déterminent la structure organique des sociétés. L'étude des phénomènes sociologico-psychiques n'est donc pas une simple annexe

1. Recherches anatomiques et mathématiques sur les variations du volume du crâne, par G. Le Bon.

de la sociologie; c'en est la substance même. Si les guerres, les invasions, les luttes des classes ont une influence sur le développement des sociétés, c'est à condition d'agir d'abord sur les consciences individuelles. C'est par elles que tout passe, et c'est d'elles en définitive que tout émane. Le tout ne peut changer que si les parties changent, et dans la même mesure.

Quant à la méthode, suivie par l'auteur, elle repose sur cette idée qu'il n'y a dans le monde ni progrès, ni changement. Sans doute on ne peut pas dire que nous ne laissions jamais se perdre les conquêtes de nos devanciers, que les civilisations antérieures nous arrivent toujours intactes et que nous n'ayons rien à faire qu'à les continuer. Mais ce n'est pas ce qui est en question. Il ne s'agit pas de savoir si le progrès est laborieux, mais s'il y en a un. Ce qu'affirme Gumplowicz : « c'est qu'entre l'intelligence humaine d'il y a quatre mille ans et celle d'aujourd'hui, il n'y a pas de différence qualitative [1] ». Ce qui fait, dit-il, notre supériorité apparente, c'est que nous avons à notre disposition les idées qu'ont acquises nos ancêtres pendant ces milliers d'années et qu'ils nous ont léguées. Quant à notre force d'intelligence, elle est toujours la même. Mais, qu'est-ce que cette force d'intelligence, sinon une autre conception métaphysique fort analogue à celle que nous signalions déjà tout à l'heure? L'intelligence n'est pas un principe substantiel; c'est un système d'idées et rien de plus. La valeur d'un esprit se mesure donc uniquement d'après le nombre et la qualité des idées qui le composent. Si nous en avons plus et de plus justes que nos pères, nous avons plus d'esprit qu'eux. Il en est de même de la moralité. Sans chercher à en donner une définition trop précise, on peut dire que la morale sociale a pour fonction essentielle de faire vivre dans le commerce le plus intime possible le plus grand nombre d'hommes possible, sans se servir de contrainte extérieure. Eh bien! à ce point de vue encore, les sociétés de plus en plus volumineuses d'aujourd'hui, où les intérêts des individus s'enchevêtrent si étroitement les uns dans les autres et où pourtant les châtiments ne sont regardés que comme des mesures d'exception, ne sont-elles pas notablement en progrès sur les sociétés d'autrefois?

Mais l'auteur appuie sa thèse sur un argument plus général. Suivant lui, il se produirait de temps en temps des cataclysmes, sociaux ou cosmiques, qui anéantiraient sans en laisser de trace les vieilles civilisations. Tout serait donc sans cesse à refaire. Ce système est ingénieux, mais quelque peu arbitraire. Sans doute ces effroyables calamités se sont plus d'une fois produites au cours de l'histoire; mais cela ne suffit pas pour qu'on en fasse une loi de l'humanité. En tout cas, elles n'ont pas pour effet de supprimer radicalement le passé et d'en faire table rase. Les Romains, en se jetant sur la Grèce, n'ont pas tué la civilisation grecque; mais ils se la sont assimilée et elle est allée revivre à Rome

1. P. 223.

d'une vie nouvelle. La civilisation romaine à son tour n'a été ni détruite par les Barbares, ni étouffée sous le christianisme. Notre civilisation moderne en est encore tout imprégnée. C'est qu'en effet il est aussi difficile de détruire que de créer. On a beau faire; il reste toujours debout quelques belles ruines que les Barbares, une fois leur rage tombée, apprennent à comprendre et à respecter et qui leur servent par la suite de modèles. Aujourd'hui, avec l'imprimerie et la photographie, un complet anéantissement de la civilisation européenne serait un vrai miracle. Au reste, il est certain que, sans invasions ni convulsions sociales, par la force même des choses, des fragments tout entiers d'histoire tombent au bout d'un temps, dans le néant. Mais ce n'est pas un obstacle au progrès. Car les idées qui disparaissent ainsi, sont celles qui ne servent plus à rien. Pourquoi l'humanité garderait-elle le souvenir de ses premiers tâtonnements, de ses expériences malheureuses, des erreurs nécessaires par lesquelles elle est passée? Il suffit qu'elle retienne les vérités qui s'en sont dégagées. Voilà comment des siècles entiers d'efforts et de réflexions s'effacent de sa mémoire, et de tout ce long travail, il ne reste plus qu'une ou deux idées qui le résument. Le reste est oublié. De même l'embryon, dans son développement, ne parcourt pas exactement toutes les phases par lesquelles est passée l'espèce. Il en oublie beaucoup pour ainsi dire. Loin de nuire au progrès, l'oubli l'accélère en l'abrégeant.

En somme ce qui manque à ce livre, c'est le sentiment de la vie. Les choses y ont je ne sais quel air rigide. Les formes en sont simples et rigoureusement circonscrites. Elles n'ont rien de cette flexibilité avec laquelle les êtres vivants se plient aux circonstances nouvelles, s'adaptent aux milieux les plus variés, changeant de nature sans pourtant cesser d'être eux-mêmes. Il est vrai que notre auteur repousse toute comparaison entre les sociétés et les organismes. Mais pour éviter un moindre mal il tombe dans un pire. En effet, à force de distinguer les sociétés des organismes individuels, il finit par les confondre avec les corps inorganisés. Or il est bien certain que le monde social plonge par ses racines dans le monde de la vie : Espinas et Perrier l'ont démontré. C'est pourquoi, bien que la méthode d'analogie telle que l'entend Lilienfeld (Die realvergleichende Methode) n'ait rien de scientifique, ces sortes de rapprochements, pourvu qu'ils soient pratiqués avec réserve, peuvent suggérer au sociologue des idées de derrière la tête souvent fort utiles. C'est une première manière de concevoir les choses qui, quoique approximative, a pourtant sa valeur.

ÉMILE DURKHEIM.

---

**J. Frohschammer.** DIE PHILOSOPHIE ALS IDEALWISSENSCHAFT UND SYSTEM (*La philosophie comme science idéale et système*). München, 1884, Adolf Ackermann's Nachfolger.

Le système de l'auteur, qui fait, on le sait, de l'imagination (Phan-



tasie) le principe du monde, est déjà connu, au moins dans ses traits principaux, des lecteurs de cette *Revue* par les articles qui lui ont été consacrés (tome V, p. 198; tome XVI, 219; tome XVI, p. 316).

On a pu voir aussi comment M. Frohschammer prétend rattacher sa doctrine à celle des plus grands philosophes anciens et modernes. L'écrit dont nous avons à rendre compte aujourd'hui, est une simple *introduction à la philosophie.* Le but est de déterminer l'idée elle-même de la philosophie, de montrer sous ses faces principales quel est son véritable objet, si elle est ou n'est pas une science, questions préjudicielles sur lesquelles on ne paraît pas s'accorder dans les diverses écoles.

L'auteur soutient que, même au point de vue de la science moderne, il n'y a pas lieu de changer l'acception ancienne. La philosophie a le droit de se maintenir dans la manière traditionnelle dont elle a été conçue et définie par Aristote et qu'ont admise après lui tous les vrais philosophes. En face de ce qu'on appelle les sciences exactes et positives, elle ne doit pas renoncer à être elle-même, se restreindre, comme on le voudrait, à une existence étroite, mesquine, appauvrie. Elle doit continuer à vivre, comme elle a toujours vécu, telle qu'elle est représentée avec son vrai rôle de science générale et universelle dans toute son histoire. Elle ne saurait en particulier se résigner, ainsi qu'on le lui propose, à n'être qu'une simple *théorie de la connaissance* ou *la science du savoir.* Prétendre que le caractère scientifique ne convient qu'à cette branche de la philosophie, le refuser aux autres, est une opinion fausse et insoutenable. D'autre part, la forme *systématique* est et sera toujours celle de la philosophie. Il y a plus, un système philosophique est une explication de l'univers qui doit sortir d'un principe unique.

Tels sont les points principaux de la thèse que l'auteur entreprend de démontrer. Elle n'a rien de neuf, on le voit; mais les développements qu'il lui donne ne sont pas sans offrir un véritable intérêt. Ils ne peuvent malheureusement entrer dans une analyse. Pour donner une idée des matières traitées dans cet écrit, il suffit d'en retracer le programme.

I. L'objet de la philosophie en général et la philosophie comme science de la connaissance. II. La philosophie comme science de la vérité dans le sens de son idéalité. III. La philosophie comme explication de l'univers d'après un principe unique. L'unité de la science philosophique. IV. Le caractère scientifique de la philosophie comme science idéale et système. V. Le système de la philosophie. VI. La vérité éternelle comme fondement de l'existence rationnelle et idéale et de la pensée.

La science aujourd'hui se partage en plusieurs groupes : les sciences qui ont pour objet la nature et les sciences de l'esprit. Dans les deux domaines plusieurs sciences se sont formées qui répondent à des objets particuliers de recherche et qui les étudient spécialement et en détail.

Si maintenant on se demande quel problème la philosophie elle-même est appelée à résoudre, et quelle vérité elle doit se procurer, il semble, au premier coup d'œil, qu'au milieu de cette foule de sciences particulières elle n'ait aucun objet qui lui soit propre. Le seul qui lui soit accordé, c'est celui de l'*étude de la connaissance*. « Ou la philosophie doit tout à fait disparaître, dit M. Wundt (*Logik*, II. B. 8, 619), ou elle doit s'efforcer d'être une théorie de la science dans la vraie signification du mot. »

« Hors de là elle n'est plus une science, le caractère scientifique lui est refusé.

L'auteur combat vivement cette opinion; ses raisons à la fois historiques et intrinsèques ou directes méritent d'être ici résumées.

D'abord, historiquement parlant, la thèse est, dit-il, insoutenable. Il est hors de doute que la science de la connaissance (la logique) comme théorie du savoir peut prétendre au titre de science philosophique; mais elle n'a nullement le droit de se faire valoir comme l'étant, à elle seule, à l'exclusion des autres parties de la philosophie. Toujours depuis le commencement de la philosophie, celle-ci a eu pour but l'explication de l'univers, la recherche de l'essence et du dernier principe de l'existence; c'est là son objet principal, son contenu essentiel. Et l'on peut dire que le meilleur, le plus haut résultat que jusqu'ici l'humanité ait atteint, c'est ce qu'a produit cet effort. La philosophie proprement dite commence par cette recherche rationnelle du principe des choses. Depuis Thalès jusqu'à Socrate, c'est toujours la cause, le principe formateur du monde ou du χόσμος, le ὀντώς ὄν de l'existence qu'elle poursuit et veut connaître. Quelqu'imparfait que soit le résultat, c'est toujours la même démarche de la pensée, le même effort pour arriver à la solution de ce problème. Or, on ne peut le nier, l'esprit humain lui-même, dans cette gymnastique supérieure, s'exerce, s'élève et se fortifie. Il y prend conscience de lui-même et de ses forces, il grandit dans cette lutte gigantesque en agitant ces hautes questions; par là même il se rend capable d'exercer ailleurs ses facultés, et de les appliquer à de moindres objets. Les positivistes et les empiriques déplorent que les plus grands esprits chez les Grecs se soient consumés à résoudre des problèmes métaphysiques, insolubles. C'est une conception étroite et le reproche est mal fondé. Sans ces hautes spéculations, une excitation puissante manque à la force intellectuelle; celle-ci a besoin d'essor pour se livrer aux grandes entreprises. Toute entreprise d'un ordre supérieur exige que l'esprit s'élève, qu'il se tienne à une certaine hauteur, elle appelle la concentration de ses forces. Là où n'est pas ce but élevé, vous attendrez vainement à une époque ou chez une nation que quelque chose de grand apparaisse. Partout le terre à terre, l'affaissement, l'aplatissement. Il en est des recherches scientifiques comme des autres productions de la pensée. Le but élevé fût-il inaccessible, les recherches pour l'atteindre sont loin d'être inutiles ou stériles; le résultat, pour n'être pas visible, n'est pas moins réel et fécond.

La théorie de la connaissance elle-même doit y avoir gagné; elle-même a reçu de ces recherches la première impulsion; cet effort vers la connaissance du premier principe des choses n'a pas été perdu pour elle. Plus tard elle apparaît sous son vrai nom; l'esprit se replie et se concentre sur lui-même; mais il s'y était préparé. Socrate, Platon et Aristote ont fondé cette science du savoir humain, ils y ont été amenés par les prédécesseurs. Ont-ils abandonné pour cela les autres objets dont s'occupe la philosophie et délaissé ses problèmes? Non, sans doute; et si la postérité les a salués du nom de philosophes, c'est bien encore plus parce qu'ils ont été plutôt des métaphysiciens que de purs logiciens. Si l'on passe aux modernes, il faudrait donc retrancher de la liste des philosophes les plus grands noms, d'abord Spinoza, puis Leibnitz lui-même, dont les écrits métaphysiques sur tous les points de la philosophie ont bien aussi quelque mérite scientifique. A ce compte aussi, Kant ne serait un philosophe que dans sa *Raison pure*. Dans sa *Raison pratique*, dans la *Critique du Jugement* et partout ailleurs il se serait renié et serait un apostat de lui-même; dans ses grandes œuvres, il n'aurait pas su qu'il n'était plus philosophe, ni ce qu'est la philosophie. Bref, les plus grands philosophes depuis Thalès, Héraclite, Empédocle, Anaxagore, chez les modernes Schelling, Hegel, seraient à rayer de la liste des philosophes, si la logique ou la théorie de la connaissance devait être prise dans le sens vulgaire, si elle avait la prétention d'être, à elle seule, la philosophie. Au moins, devraient-ils être regardés comme n'étant pas de purs et vrais philosophes, ils auraient appliqué leur esprit à des recherches qui n'ont rien de scientifique ni par là de vraiment philosophique.

L'auteur, dit-il, ne peut adhérer à une pareille conception de la philosophie qui la rabaisse et l'appauvrit à ce point. Elle-même, la logique, si elle veut être philosophique, doit se rattacher à des principes qui la dépassent; ce qu'elle veut tant éviter, elle ne le peut, ceux-ci n'étant pas scientifiques. Veut-on les écarter? Alors, elle n'est plus qu'une simple propédeutique, un exercice préliminaire et une introduction, au service des autres sciences; mais celles-ci, les sciences véritables, ne peuvent reconnaître en elle leur guide, encore moins leur législatrice; cette logique, ou science du savoir, ne saurait avoir une telle prétention comme elle le désire et comme elle s'y évertue. Comment et pourquoi? C'est qu'elle doit se tenir dans la généralité, se borner à exposer et apprécier les conditions, les lois et les méthodes générales, comme formes de la pensée, pour les autres sciences; mais elle ne peut ni pour ces sciences ni pour elle-même en apprécier et déterminer les bases; elle ne peut pas davantage les suivre dans leur mode de procéder. Pour celles-ci, ce n'est pas de recherches générales qu'il s'agit, mais spéciales et positives, ayant pour objet le réel. Par conséquent, les sciences particulières ne seraient pas disposées à se laisser donner des règles ou des préceptes, qui leur seraient inutiles dans le domaine particulier où elles s'exercent et sont maîtresses.

Cette science de la connaissance humaine veut-elle s'adonner à une recherche indépendante, grouper et réunir les maximes, les méthodes et les résultats des autres sciences, elle sera réduite à les leur emprunter et à vivre de ces emprunts sans pénétrer dans leur domaine.

Elle aura elle-même une existence empruntée, dépendante; en tout cas, elle ne sera nullement indépendante. Et alors il n'y aura aucune raison de considérer un pareil tout comme philosophique ou scientifique.

Cette science de la science voudrait-elle y ajouter quelque chose, soumettre, par exemple, à une critique les sciences particulières, leurs principes, leurs méthodes et leurs résultats, on ne serait pas bien sûr que cela leur plairait et qu'il ne lui serait pas signifié par elles qu'elles sont beaucoup mieux en état de critiquer elles-mêmes leurs propres recherches et leurs résultats et de les améliorer. La critique des organes de la connaissance ne se laisse pas ainsi saisir *a priori*, d'une manière abstraite, séparément des objets de la recherche réelle ou spéciale; elle est beaucoup mieux et plus sûrement faite par les sciences particulières dans leur domaine propre que dans une science étrangère et indépendante; tout au plus celle-ci ne saurait être qu'une simple préparation pour les commençants; mais une recherche plus approfondie de l'organe de la connaissance comme des sources de la certitude, de l'objectivité de la connaissance humaine, appartient au domaine de la psychologie et de la philosophie de la nature, ce qui conduit à rechercher la genèse de la nature humaine avec ses facultés, ses organes extérieurs et intérieurs; et aussi à en rechercher le principe et l'essence de l'être. Mais alors, pour élever la science à la hauteur d'une vraie théorie de la connaissance, en faire une science vraiment philosophique, il faudra l'appuyer sur un principe métaphysique et la pénétrer de l'esprit métaphysique. Si Kant a pu soutenir de l'étude de la nature (*Naturforschung*) qu'elle contient autant de science qu'elle a en elle de mathématiques, on a le droit de soutenir que la science de la connaissance enferme ni plus ni moins autant de philosophie qu'elle contient de métaphysique.

C. Bénard.

---

**Dr Marique.** — Recherches expérimentales sur le mécanisme de fonctionnement des centres psycho-moteurs du cerveau, in-8°, 140 p. Bruxelles, Mayolez.

Ce travail contient deux parties. La première est consacrée à l'histoire de la question des localisations cérébrales. C'est un résumé très clair et très complet dans sa brièveté. L'auteur expose les méthodes employées, leurs résultats et il se livre à un examen critique des principales objections qui ont été faites. — La deuxième partie est personnelle. M. Marique donne la description des expériences qui lui sont propres, en résume les résultats et discute les objections relatives à sa

méthode. Ses recherches ont été faites sur des chiens et elles consistent en sections des fibres d'association : c'est ce que l'auteur appelle la « méthode par isolement ». Les fibres d'association ou antéro-postérieure formant quatre grands systèmes chez l'homme servent à relier entre elles les différentes régions d'un même hémisphère. Nous ne pouvons entrer dans le détail des expériences qui ne seraient guère intelligibles sans figures. L'auteur croit pouvoir en tirer cette conclusion que, entre les centres dits psycho-moteurs et les centres sensoriels situés dans la région postérieure du cerveau, il existe le même rapport qu'entre les ganglions moteurs et les ganglions sensitifs de la moelle, d'où résulte l'action réflexe.

La dernière partie de ce travail est consacrée à l'interprétation psychologique des centres psycho-moteurs. Elle présente un grand intérêt, comme on en jugera peut-être par notre bref résumé.

Pour M. Marique les centres psycho-moteurs ont un mécanisme purement réflexe. Ferrier les considère comme des lieux de dégagement de l'incitation motrice volontaire. Schiff prétend qu'ils sont purement sensitifs et que les troubles moteurs résultent de la perte de la sensibilité tactile. François-Franck les assimile aux centres moteurs médullaires; mais en les faisant le point de départ des incitations motrices *volontaires*. C'est sur ce dernier mot que l'auteur diffère d'opinion avec lui. Pour M. Marique, la volonté est une inconnue qu'il faut éliminer. — Généralisant la question, il se refuse à admettre dans la conscience autre chose « qu'une inconnue qui pénètre le problème, sans en changer les conditions » (p. 100). Elle domine la question sans la modifier; la nature réflexe de nos actes est la même pour tous (*ibid.*). Tout en reconnaissant dans l'apparition de la conscience « la plus grandiose des propriétés de la matière et la plus redoutable des énigmes », il constate qu'il n'y a aucune explication possible même de son mécanisme et qu'à son sujet il faut dire non seulement *ignoramus*, mais *ignorabimus* (p. 118). Aussi la logique l'amène à une discussion intéressante sur la différence admise entre les cellules sensitives et les cellules motrices. Elle ne supporte pas une critique un peu approfondie. En effet, ces deux propriétés sont l'une *subjective*, l'autre *objective*. Les centres sensibles ne peuvent exister comme tels qu'à la condition d'y introduire la conscience, « phénomène qui ne peut être représenté sous la forme d'un mouvement spécial, » en d'autres termes qui est en dehors de la mécanique cérébrale. La seule propriété essentielle de la cellule, c'est son excitabilité, c'est-à-dire sa façon propre de réagir sous l'impulsion initiale. L'auteur ne voit dans toutes les cellules nerveuses « que des commutateurs et des coordinateurs de mouvements ». Il admet leur unité fonctionnelle (p. 120).

« Il parait naturel, dit M. Charcot [1], de se demander si les cellules pyramidales et même celles de la petite espèce qui les représentent en

1. Charcot. *Leçons sur les localisations cérébrales*, p. 40.

miniature, ne seraient pas susceptibles dans certaines conditions, sous l'action par exemple d'une excitation fonctionnelle anormale, d'acquérir du développement et de donner naissance à des centres moteurs supplémentaires. »

S'appuyant sur ce passage, l'auteur admet que le volume de la cellule dépend de la fonction, « que la plus perfectionnée, la plus importante, c'est la grosse cellule motrice : la cellule sensible est sa subordonnée (p. 122). Appeler des centres *sensibles*, c'est leur prêter une propriété théorique. On ne peut non plus les appeler moteurs, puisqu'ils ne dégagent pas ce qu'on aime à se figurer comme forces motrices. Ce sont des centres de coordination, à condition d'entendre que la coordination, comme toute réaction mécanique, ne dépend que de la force afférente et du corps qui la reçoit (p. 123). Les centres corticaux moteurs sont des confluents d'excitations, c'est-à-dire de mouvements divers venant s'y coordonner et s'y résoudre en une force déterminée. Ils n'ont pas le don de créer de l'activité; ils n'ont que la faculté de la coordonner et de la transmettre. Ces excitations viennent des parties postérieures du cerveau (lobes occipitaux), du moins chez le chien, chez qui l'action des lobes frontaux est insignifiante. Il est probable que chez l'homme c'est le contraire : les lobes occipitaux ne remplissent plus qu'un rôle secondaire; les lobes frontaux sont un confluent des impressions sensitives et sensorielles d'où partent la plupart des incitations motrices. L'auteur rapporte à ce sujet un cas clinique suivi d'autopsie dont l'interprétation semble prouver la vérité de cette thèse en ce qui concerne l'homme (p. 127 et 136).

---

**Enrico Soulier.** — ERACLITO EFESIO, *studio critico*, Roma, Innocenzo Arturo, 1885 (gr. in-16, VIII-318 p.). — LA DOCTRINE DU LOGOS CHEZ PHILON D'ALEXANDRIE, Turin, Hermann Lœscher, 1876 (in-8, VIII-165 p.).

M. Henry Soulier s'est proposé, nous dit-il, de combler une lacune de la littérature philosophique italienne, en écrivant un travail original sur le sage d'Éphèse; cette lacune existe aussi en France, car l'ouvrage de M. Matinée (1880) est, en réalité, très insuffisant. M. Soulier s'est au contraire acquitté de sa tâche d'une façon très satisfaisante; il a soigneusement étudié les fragments d'Héraclite, les a soumis à une critique judicieuse, et a su en faire un tout bien lié; il a profité des travaux allemands tout en gardant son indépendance; enfin et surtout, il est parvenu à donner une exposition claire, méthodique et facile à lire, d'un sujet célèbre par son obscurité.

Nous ne pouvons donc que souhaiter que l'auteur nous donne une traduction de son œuvre après y avoir fait disparaître quelques incorrections et ajouté quelques compléments; son livre recevra alors sans doute chez nous l'accueil favorable qu'il mérite.

Ce livre se divise en quatre parties :

I. Héraclite et sa patrie. — Le livre de la nature. — Préliminaires à la doctrine d'Héraclite.

II. La doctrine d'Héraclite. — Considérations sur l'état et les conditions du savoir humain. — La substance éternelle (le feu). — Le mouvement éternel de la substance (le devenir). — Éternité et temporanéité de l'univers. — Examen des opinions modernes sur le principe physique d'Héraclite.

III. Genèse et formation du cosmos. — Théorie des contraires. — Les êtres cosmiques. — L'âme humaine. — L'ordre universel.

IV. La vie humaine. — La vie morale et politique. — Héraclite et les croyances religieuses.

Suivent : un appendice sur les éléments héraclitisants du traité pseudo-hippocratique de *Diaeta*; une précieuse table de concordance des fragments d'Héraclite d'après Schleiermacher, Mullach, Schuster et Bywater, avec renvois aux pages du texte où ils sont analysés. La table des matières que j'ai donnée indiquera d'ailleurs suffisamment, pour quiconque a étudié les fragments d'Héraclite, l'ordre suivant lequel M. Soulier les a classés, et qui, en thèse générale, est des plus rationnels.

En dehors des auteurs précités de collections de fragments d'Héraclite, les travaux spécialement consacrés à Héraclite par Gladisch, Bernays, Lassalle, Teichmüller (premier volume des *Nouvelles études pour l'histoire des concepts*, 1876), Matinée, ont été naturellement utilisés par M. Soulier aussi bien que les grands ouvrages historiques de Ritter et d'Ed. Zeller. Mais on doit regretter qu'il n'ait pas recouru au second volume de la collection précitée de Teichmüller [1], où se trouvent, sans contredit, sur les idées religieuses d'Héraclite et sur leurs rapports avec la théologie égyptienne, des aperçus qu'il n'est pas permis de négliger, même si l'on n'adopte pas toutes les conclusions de l'illustre professeur de Dorpat. Il résulte de là une lacune sérieuse dans le livre de M. Soulier, ainsi que quelques erreurs de détails, qui rendraient convenables certains remaniements.

Je passerai sur la première partie de l'ouvrage, préambule historique et philosophique; j'y relève seulement les considérations très justes d'après lesquelles M. Soulier, après avoir retracé à grands traits le mouvement philosophique depuis Thalès, montre qu'Héraclite, pour ce qui concerne l'essence même de son système physique, se rattache intimement aux trois Milésiens, tandis qu'après lui Anaxagore, Empédocle et les atomistes entrent dans une voie toute nouvelle. De même que pour les premiers Ioniens, l'hylozoïsme naïf, la croyance à l'unité de la substance sous la variété des apparences phénoménales est le point de départ de l'Éphésien; il n'a fait, en somme, que développer et accen-

1. *Pseudo-Hippokrates de Diaeta — Herakleitos als Theolog — Aphorismen.* — Gotha, Perthes, 1878. Voir sur cet important travail notre article : *Héraclite et le concept du logos* dans la *Revue philosophique* de septembre 1883.

tuer les conséquences de ce dogme; après lui, au contraire, apparaissent les doctrines qui reconnaissent la diversité des substances primordiales.

C'est donc au premier, non au second stade de la pensée philosophique, comme le fait Zeller, qu'il convient de rattacher Héraclite en tant que physicien. Je fais cette réserve, parce que si l'on considère ses tendances religieuses et morales, loin de clore une série de penseurs, il nous apparaît comme un précurseur dont l'importance est trop généralement méconnue.

L'exposition de la doctrine d'Héraclite s'ouvre par un chapitre où sont réunis et commentés les fragments qui touchent à ce qu'on appelle, de nos jours, la théorie de la connaissance. L'Éphésien est présenté comme un rationaliste modéré; il rejette les traditions poétiques et autres, tout aussi bien que les préjugés du vulgaire, mais il s'attache au λόγος ξυνὸς, à la raison qui éclaire tout homme venant en ce monde, quoique la plupart la méconnaissent. C'est cette raison qui lui fait reconnaître immédiatement la loi suprême du monde dans l'unité de la substance, qui lui enseigne directement que le but de la sagesse est de chercher comment cette loi gouverne l'univers.

Si, d'ailleurs, il désigne ce but comme dépassant, dans sa plénitude, les forces de l'humanité, comme ne pouvant être que partiellement atteint par un acte de foi (ἐλπίς, fr. 43) [1], il ne se propose pas de construire sa physique à priori. Il admet les sens comme guides, sous la condition d'interpréter leurs témoignages suivant la raison.

Il convenait de préciser dans quelles acceptions diverses Héraclite a pu employer le terme de λόγος. A propos du célèbre fragment 1, M. Soulier a montré, d'après l'usage d'Hérodote, que dans l'expression : τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος, le mot ἐόντος signifie « vrai »; il pense que les affirmations d'Aristote et de Sextus Empiricus, d'après lesquelles ce fragment était au commencement de l'ouvrage, ne doivent pas être entendues en ce sens qu'il en aurait précisément formé le début (la particule δέ, conservée dans le texte donné par Hippolyte, suppose bien quelques lignes précédentes); Héraclite devait avoir énoncé au préalable la loi de l'unité (ἓν πάντα εἶναι), et c'est de cette « loi toujours vraie » qu'il continue à parler.

Le mot λόγος a donc ici un sens abstrait et en même temps passif, c'est un νοητόν; c'est, si l'on veut, l'ordre universel des choses en tant qu'il est compris. Le λόγος ξυνός est, au contraire, pris au sens actif, c'est l'intelligence, le νοερόν, en tant qu'elle saisit l'ordre universel. Cette double face des choses explique le double sens; elle l'explique d'autant mieux que, dans la pensée monistique d'Héraclite, l'intelligible se distinguait moins de l'intelligent.

Il faut aller encore plus loin et reconnaître que dans cette même

1. Je note les fragments d'après l'édition de Mullach (*Philosophorum græcorum fragmenta*, vol. I, de la collection Didot).

pensée, encore soumise à l'hylozoïsme naïf, ce λόγος intelligible et intelligent n'est pas concevable comme une pure abstraction; il se présente au contraire avec des caractères parfaitement concrets, nous dirions matériels; comme il apparaît à l'esprit sous la forme de raison, il apparaît aux sens sous la forme visible du feu, principe unique et toujours vivant de la nature. C'est là la vérité par laquelle toute chose a été faite, et que les hommes n'ont point comprise [1].

On connaît bien les formules héraclitiques qui exprimaient le perpétuel devenir des choses dans le double sens ἄνω-κάτω, conséquence nécessaire des propriétés de la substance primordiale, qui se transforme sans cesse pour produire l'aliment dont elle a besoin et qu'elle dévore en s'allumant et en s'éteignant suivant une règle (κατὰ μέτρον); M. Soulier insiste à juste titre sur deux points; l'un, qu'il s'agit d'une loi dont la signification est purement physique et qu'Héraclite cherche à fonder sur l'expérience; l'autre que l'Éphésien a dû varier indéfiniment ses formules dans le développement de sa théorie, qu'il n'y a donc guère d'espoir de distinguer dans celles que nous présentent les fragments et qui sont assez différentes, un mode d'expression qui appartiendrait en propre à Héraclite, tandis que les autres n'en seraient que des imitations dues aux commentateurs.

On connaît aussi la doctrine d'Héraclite, adoptée plus tard par les stoïciens, et relative aux périodes successives suivant lesquelles le feu éternel produit des mondes temporels, qui naissent d'un stade d'embrasement général et finissent dans un même stade; mais on connaît moins la façon dont Héraclite se représentait l'évolution cosmique depuis l'embrasement initial jusqu'à l'embrasement final, après lequel recommence une autre évolution semblable. Malgré ses efforts, M. Soulier ne me paraît pas avoir tiré au clair cette question, passablement négligée, au reste, par tous ceux qui ont étudié Héraclite.

Il s'agit de mettre en concordance les textes de Clément d'Alexandrie (fr. 28 et 29) qui décrivent assez obscurément cette évolution cosmique dans son ensemble, avec la description donnée par Diogène Laërce, d'après Théophraste, de la double voie ἄνω-κάτω, description qui se rapporte plutôt aux transformations successives de la substance dans les phénomènes actuels; il est clair que ces transformations doivent se faire d'après une loi analogue à celle de l'évolution cosmique, mais que, dans leur multiplicité, elles sembleront souvent contrarier partiellement cette évolution.

Le point le plus saillant de la doctrine d'Héraclite, c'est que la première transformation du feu, dans la voie descendante est, non pas l'air, mais l'eau (πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα); le résultat de l'embrasement

1. Le fragment 1 offre de singulières analogies avec le début de l'évangile selon Saint Jean; la doctrine n'est certes plus la même, et les concepts ont subi une profonde évolution, mais les analogies ne sont pas seulement dans la forme, elles subsistent dans le fond.

général lui apparaît donc comme une masse aqueuse (probablement à la suite d'une condensation de vapeurs). Cette idée, par laquelle l'Éphésien semble, jusqu'à un certain point, se rapprocher de Thalès, peut paraître d'autant plus singulière qu'elle semble moins dériver de l'expérience journalière, avec laquelle cependant Héraclite devait la croire en concordance.

La suite du fragment 22 est peut-être encore plus obscure : θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ. La masse aqueuse se transforme pour moitié en terre, pour moitié en πρηστήρ, mot dont la signification chez Héraclite est assez douteuse, et que M. Soulier traduit par « air igné »[1].

Voici, à ce qu'il me semble, l'ordre d'idées suivi par Héraclite : d'après l'expérience vulgaire, l'eau est ce qu'il y a de plus contraire au feu, de moins propre à entretenir la combustion, ce phénomène se produit au mieux, au contraire, avec des matériaux combustibles secs (γῆ) et l'air sec comme agent comburant ; Héraclite a donc imaginé que le terme final de la transformation de la masse aqueuse primitive consisterait d'une part en un résidu solide parfaitement sec, de l'autre, en une masse aériforme également sèche : dès lors, l'eau étant disparue, l'embrasement général se produit et redonne une nouvelle masse aqueuse.

Dans la description de Diogène Laërce, cette évolution générale se complique de phénomènes particuliers qui assurent au cosmos une stabilité relative ; d'une part, la terre peut se retransformer en eau, de l'autre, l'eau et la terre produisent également deux sortes d'évaporation (ἀναθυμιάσεις), les unes sèches, les autres humides. Il semble bien, dès lors, qu'Héraclite considère l'air atmosphérique comme résultant du mélange de ces deux évaporations, et que c'est bien la première qu'il a voulu désigner sous le nom spécial de πρηστήρ.

Mais que ces retours particuliers, ces différents modes de passage rentrent dans la loi générale et doivent finalement aboutir comme résultat à l'embrasement total, c'est ce qu'Héraclite exprimera en disant : La voie est toujours une et la même, soit vers le haut, soit vers le bas, soit droite, soit contournée (σκολίη).

Le dernier chapitre de la première partie de l'ouvrage de M. Soulier est consacré à la critique des opinions émises par les commentateurs modernes d'Héraclite sur la nature de son principe physique; ainsi que je l'ai déjà indiqué, il rejette les interprétations qui ne voient dans le feu de l'Éphésien qu'un symbole plus ou moins abstrait de la loi du devenir, et se range à l'avis de Teichmüller, qui y voit, conformément à l'explication littérale des textes, la véritable substance des choses soit en puissance, soit en acte, pour parler comme Aristote, et ne reconnaît dans la loi du devenir qu'une propriété de cette substance, propriété dont l'ordre est logiquement secondaire.

La seconde partie nous ramène à la genèse du cosmos, question sur

1 Le fragment 29 semble indiquer que ces transformations se produisent sans changement de volume pour l'ensemble de la matière.

laquelle j'ai déjà tout à l'heure exposé mes idées; puis nous passons à la doctrine de la lutte et de l'harmonie universelles, doctrine particulièrement bien exposée par M. Soulier; il insiste également à bon droit sur ce fait que les célèbres paradoxes d'Héraclite sur l'identité des contraires ne doivent nullement faire supposer qu'il niât le principe de contradiction.

La cosmologie de l'Éphésien paraît très vague, et le peu de fragments qui y sont relatifs sont décidément insuffisants pour permettre des conclusions précises. Sans doute, Héraclite regardait la terre comme plate, mais ce me semble une conjecture bien hasardée que de croire qu'il se la figurait, de même que Xénophane, comme indéfiniment étendue dans sa surface et dans sa profondeur (p. 177). Héraclite, en tout cas, semble bien désigner sous le nom d'Hadès un monde souterrain sur lequel il ne s'explique pas et qu'il ne concevait sans doute pas d'une façon bien claire.

Le point de cette cosmologie le mieux connu est relatif aux astres; on sait qu'Héraclite se les représentait comme une combustion des évaporations sèches dans la partie concave de bassins creux circulant dans l'hémisphère supérieur; conception grossière qui semble combinée avec des éléments empruntés à Thalès et à Xénophane. Mais ce qui distingue le plus, sur ces questions, Héraclite des autres physiciens ioniens, c'est que la majorité de ceux-ci aperçoivent dans le mouvement de révolution diurne la cause primordiale de l'ensemble des phénomènes cosmiques; Héraclite a rejeté cette cause mécanique, pour lui substituer une loi de transformation physique, dont le phénomène prédominant, dans l'état actuel du cosmos, se trouve d'ailleurs être la production des évaporations de l'eau et de la terre; les variations de cette production et de l'importance relative des deux sortes d'évaporation ont, dès lors, comme effets, la succession des jours et des nuits, ainsi que celle des saisons.

Après avoir admis, sous certaines réserves, l'opinion de Schuster qui, d'après des passages héraclitisants du traité pseudo-hippocratique *de Diaeta*, fait remonter à l'Éphésien la première comparaison de l'homme à un microcosme, M. Soulier expose comment il concevait l'âme humaine; un fluide entretenu par les *évaporations* au moyen de la respiration et des sens (où des pores sont supposés), d'autant plus intelligent que sa nature est plus voisine de celle du feu, d'autant moins rationnel qu'il contient plus d'éléments humides. Le feu répandu dans l'univers a donc un caractère d'intelligence qui se communique à nos âmes, en tant que celles-ci peuvent être matériellement conçues comme feu; c'est ainsi, comme que je l'ai indiqué plus haut, que nous possédons le λόγος ξυνός.

Mais quand la question se pose de savoir si ce λόγος, qui nous apparaît objectivement comme l'ordre universel de la nature, doit être en même temps reconnu comme une conscience subjective présidant à l'accomplissement de cet ordre, M. Soulier répond négativement avec

Zeller ; dans mon article précité sur Héraclite, j'ai déjà soutenu l'opinion contraire de Teichmüller et je n'ai pas à revenir sur ce point. Je remarquerai seulement que la question se pose presque dans les mêmes termes pour les premiers Ioniens et que, pour Héraclite en particulier, je serais même disposé à aller un peu plus loin que Teichmüller en attribuant au θεῖον de l'Éphésien, non seulement la conscience, mais même un certain degré de personnalité.

S'il est, en effet, incontestable que les grands penseurs grecs à partir de Platon, sinon des Eléates, tout en reconnaissant la conscience à l'intelligence suprême, en ont exclu la personnalité, où ils constataient des éléments contingents propres à l'individu, et ne pouvant être, dès lors, attribués à l'Être absolu, il me semble difficile d'admettre qu'Héraclite, surtout avec ses tendances religieuses spéciales, se soit déjà élevé à cette profonde distinction, et les expressions dont il se sert, pour métaphoriques qu'elles puissent être, ne me paraissent guère pouvoir être mises en accord avec l'opinion que je mets en doute.

La quatrième partie de l'ouvrage de M. Soulier est relativement moins approfondie que les précédentes, et je me bornerai à quelques rapides observations à son sujet.

Sur la question très controversée du sort des âmes après la mort, M. Soulier se contente de remarquer que les principes physiques d'Héraclite auraient dû lui faire conclure à l'anéantissement de toute identité personnelle, mais l'Éphésien ne se serait nullement préoccupé de ces conséquences, et aurait simplement admis une partie des opinions courantes, sans que cette partie puisse être exactement précisée.

Les principes éthiques et politiques d'Héraclite paraissent mieux d'accord avec ses doctrines physiques, et M. Soulier a heureusement fait ressortir le lien qui leur donne l'unité, tandis que, pour ce qui concerne les croyances religieuses du philosophe, il conclut dans un sens opposé et croit plutôt à un compromis avec les opinions populaires, de même que sur la question de l'immortalité de l'âme.

Quoique M. Soulier se soit efforcé de préciser sur quels points Héraclite n'avait pas craint d'attaquer les superstitions et les erreurs de son temps, et d'expliquer comment il avait pu, pour le reste, chercher un accommodement entre ses propres croyances et les formes mythologiques courantes, malgré la haute valeur que présentent, d'autre part, nombre de judicieuses observations contenues dans ce dernier chapitre, je n'en crois pas moins que c'est là surtout que se fait sentir la lacune que je signalais plus haut dans son ouvrage et sur laquelle je crois inutile d'insister à nouveau.

J'ajoute ici l'indication de quelques corrections spéciales qui me paraîtraient à faire.

Page 1. Le texte de Diogène Laërce (VIII, 52), d'après lequel Aristote aurait dit qu'Héraclide serait mort à soixante ans, est beaucoup trop douteux pour qu'on puisse l'invoquer ; d'après la leçon la plus probable, ce texte signifie qu'Héraclite (du Pont) aurait donné, aussi

bien qu'Aristote, soixante ans comme durée de la vie d'Empédocle.

Page 25. Il me paraît assez douteux que Clément d'Alexandrie, et surtout Hippolyte [1], aient eu entre leurs mains l'ouvrage même d'Héraclite, et non pas seulement des extraits déjà arrangés dans un but déterminé.

Page 19. Dans le fragment 91, tiré d'Hippolyte, M. Soulier lit : γναφέων ὁδὸς εὐθεῖα καὶ σκολίη μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτή : et traduit : « La voie droite et la circulaire du cylindre des foulons est une et la même » (c'est-à-dire le cylindre court droit sur le drap tout en tournant sur lui-même).

Dans les *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux* (t. IV, 1882, p. 331), j'ai essayé de montrer comment ce fragment a été successivement corrompu et interpolé; avec la leçon γναφέων, il faudrait admettre l'interprétation donnée dans ce fragment, d'après laquelle Héraclite fait allusion au mouvement du κοχλίας; mais ce terme ne désigne nullement un cylindre tel que l'entend M. Soulier, mais une vis de pression, instrument que nous ne pouvons guère supposer connu du temps d'Héraclite. La leçon la plus autorisée est d'ailleurs γραφέων, et on doit, je crois, l'entendre simplement pour γράφων « Héraclite écrivant : La voie droite et la contournée sont une seule et même voie ». J'ai expliqué ci-dessus le sens de cette formule.

Page 271. Les phrases tirées de Clément (fragm. 81), citées dans cette page, ne peuvent guère être attribuées qu'à l'exégète chrétien. Pour l'explication de ce fragment et pour la preuve qu'il n'y faut pas voir un blâme dirigé contre la célébration impudique des orgies dionysiaques, on peut voir mon article précité sur Héraclite.

L'appendice sur le traité Περὶ διαίτης donne la traduction de la plupart des passages de ce traité qui présentent un intérêt philosophique, avec des notes indiquant les analogies et les divergences avec Héraclite, ainsi que les ressemblances avec certains textes d'Anaxagore et d'Empédocle. Sur l'âge de ce traité, M. Soulier admet la dernière opinion de Zeller, d'après laquelle il aurait été composé à Athènes vers le commencement du v[e] siècle.

Cette opinion a été longuement discutée et, à mon avis, victorieusement réfutée par Teichmüller dans le second volume de ses *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*. D'après cette discussion, le traité en question doit plutôt être placé chronologiquement entre Héraclite et Anaxagore, et les analogies d'expression avec les auteurs postérieurs ne peuvent faire conclure à un plagiat, car les concepts auxquels elles se rapportent sont essentiellement différents pour le médecin héraclitisant du vi[e] siècle d'une part, et pour Anaxagore ou Empédocle de l'autre. J'ajoute que, si M. Soulier avait eu connaissance de la réfutation de Teichmüller, il aurait évité de tronquer quelques-uns des extraits qu'il a traduits.

L'auteur de l'*Eraclito Efesio* s'était déjà fait connaître par une thèse

1. Je désigne ainsi, suivant l'opinion très discutable qui a cours outre-Rhin, l'auteur des *Philosophumena* faussement attribués à Origène.

publiée en français *sur la doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie* (1876). On y trouvera une exposition claire et satisfaisante de cette doctrine, mais avec des aperçus trop insuffisants sur les antécédents, en particulier chez les stoïciens, pour que cet ouvrage puisse être considéré comme épuisant la matière.

Je me bornerai à indiquer la marche générale de l'exposition, et la conclusion principale.

M. Soulier commence par étudier dans Philon : la notion de Dieu — de la matière (dont Dieu n'est pas l'auteur, sans que son éternité soit explicitement affirmée) — de l'univers (incorruptible) — de l'homme conçu comme microcosme. La transcendance divine, considérée comme absolue, la perfection métaphysique et la perfection morale attribuées à Dieu, obligent Philon à introduire, par voie spéculative entre Dieu et l'Univers, une série d'intermédiaires, dont l'ensemble peut être compris dans la notion générale du Logos divin.

Ce Logos, dans ses rapports avec Dieu, doit être conçu à la *fois* comme raison immanente de l'Être suprême, comme l'ensemble des idées universelles, comme organe de la manifestation divine (dont le mode essentiel n'est pas expressément indiqué) et enfin comme hypostase divine.

Dans ses rapports avec l'univers et l'homme, le Logos est à la fois créateur et organisateur, conservateur et recteur, type de la nature rationnelle, source de la vie intellectuelle et source de la vie morale. Les forces divines sont comprises dans le Logos et lui sont subordonnées. Philon essaie de classer ces forces et emprunte aux philosophies antérieures divers intermédiaires (logoi, anges, génies).

La question de la personnalité du Logos sort du cercle des idées de Philon, d'où résulte qu'il lui attribue à la fois la personnalité et l'impersonnalité. Mais cette conception est un postulat de son système et il n'a pas conscience de la contradiction.

PAUL TANNERY.

---

**G. Caroli.** — SUL METODO NELLA SCIENZA DEL PENSIERO. Naples, Giannini, 1885; 222 p. in-8.

Quelle est la méthode applicable à l'étude de la pensée? Une méthode analogue à celle des sciences naturelles, qui toutes prennent pour point de départ des faits indubitables et concrets, c'est-à-dire des forces réelles, causes de phénomènes spécifiquement divers dans leurs conditions et leurs propriétés. Dans l'étude de la pensée, qu'on peut considérer à part de tous les autres faits ou forces psychiques (peu importe ici le nom), le point de départ, c'est le fait très simple et très évident d'une *force pensante* dans l'individu humain. C'est à l'analyse inductive d'en étudier les caractères, les lois, les rapports. Le premier caractère de cette force, c'est qu'elle est présupposée et derechef prou-

vée dans tout acte de doute ou de négation qu'on lui oppose. Ce caractère n'appartiênt qu'à elle, il la distingue de toutes les autres forces naturelles. Un second caractère propre à la pensée, c'est qu'elle se représente elle-même et les autres forces avec leurs effets et leurs mutuels rapports, et que sa représentation est accompagnée d'affirmation (l'auteur aurait pu dire de croyance certaine). Se représenter et affirmer la réalité de l'objet représenté, tel est l'acte premier, essentiel, spécial, constant de la force pensante.

Par cette détermination de sa méthode, qu'il appelle avec raison *naturelle*, l'auteur se met en dehors de toute hypothèse métaphysique. Son point de départ est concret, réel, contestable seulement aux yeux des esprits systématiques. L'emploi du mot *force* n'a rien ici d'abstrait et d'hypothétique : quoi qu'on pense de l'*essence* et de la *genèse* de la pensée, l'homme est un être pensant, il y a en lui une faculté de pensée, une force pensante. Il ne peut venir à l'esprit de personne de nier l'existence de cette faculté. Au surplus, relativement à cette manière d'envisager la pensée, selon les propres mots de l'auteur, « toutes les autres questions de psychologie expérimentale ou mathématique restent ouvertes, intactes, et abandonnées à toutes les hypothèses ou recherches possibles, comme matière future d'affirmations ou de négations décisives. »

Le premier acte, l'acte fondamental de la pensée est donc d'affirmer l'existence réelle des objets qui se présentent à l'expérience, pour en former des images, des notions, des idées. La plupart des philosophes donnent à cet acte le nom de *perception intellectuelle*. Remarquons ici qu'il y a lieu de distinguer la connaissance de l'intime essence des objets réels et la pure affirmation de leur existence réelle. La première connaissance de l'extériorité peut très bien exister sans une seconde plus parfaite. De la confusion entre les deux est né le doute idéaliste. M. Caroli combat fortement cette supposition présentée par certains comme une certitude, que la pensée humaine connaît seulement l'apparence, la représentation pure, et rien de l'être en soi, de la réalité objective. A quoi il répond : « rien de l'essence, passe encore ; mais rien de l'existence, c'est certainement faux. » L'auteur fait pourtant une grosse concession aux idéalistes, en affirmant que nous ne savons, que nous ne pouvons rien savoir de l'essence des choses. Mais leur essence, c'est leur réalité, dont la perception nous fait saisir successivement les modes, dans les limites imposées par notre organisation à notre connaissance. Je félicite, d'ailleurs, l'auteur d'avoir dissipé, avec sa logique de sens commun, tout cet amas de métaphores et de subtilités dont la métaphysique a recouvert ce fait d'évidence vulgaire : que la perception représente et affirme l'être réel. L'homme connaît la réalité, et ne connaît que la réalité. Purs jeux de mots que la transcendantale distinction entre phénomènes et noumènes. « L'affirmation, la négation, le doute, sur quoi que ce soit, n'est-ce pas déjà un acte réel, subjectif pour qui le fait, objectif pour qui l'écoute ? » Aussi bien

(ceci à l'encontre de Kant, Hegel et Renouvier), les apparences sont toujours réelles, comme apparences, c'est-à-dire subjectivement. Les illusions même, les hallucinations (en dépit des savants arguments de M. Taine) sont des actes réels ou des formes réelles de l'imagination. L'erreur, dans ces derniers phénomènes de perversion sensorielle ou judiciaire, est en ce que l'esprit croit réellement existants à un moment donné des objets qui l'ont été et qui ne le sont plus.

Suivons le développement de la pensée selon sa loi *naturelle*. Toutes les formes, tous les actes de la pensée dérivent progressivement de la première affirmation perceptive. Après la simple représention et affirmation de l'être réel, vient l'affirmation de ses caractères essentiels et de ses caractères accidentels, qui se résout en concepts logiques. L'idée générique naît ensuite de l'affirmation de caractères considérés comme présents dans plusieurs concepts spécifiques. Ainsi de suite, jusqu'aux idées les plus générales de force, de cause, de substance, d'être universel, dans lesquelles se résolvent les affirmations de caractères communs à un nombre de plus en plus grand d'objets. Les principes supérieurs du raisonnement, tels que les principes d'identité, de contradition, du tiers exclu, se résolvent logiquement en une triple expression de rapports formés par la pensée réfléchie, par voie d'abstraction et de généralisation, sur l'*acte réel et particulier* d'affirmation de l'être réel. Ces trois principes expriment, au fond, sous trois aspects, l'impossibilité qu'éprouve la pensée d'unifier en un même acte l'affirmation et la négation.

M. Caroli explique au même point de vue de la méthode naturelle les principes rationnels de substantialité, de causalité et de finalité. L'explication en est fort simple. L'existence en elle-même de l'être qui pense, et celle des êtres qu'il pense, sont naturellement affirmées par la pensée. C'est là l'idée de substance qu'on a défigurée en la confondant avec celle d'intime essence ou nature des choses. Penser et affirmer un accident sans substance se résout en une manifeste contradiction dans les termes. Taine, entre autres, a commis plusieurs fois cette erreur phénoméniste, dans ses théories sur la perception, sur la nature des corps, sur l'idée du moi, sur l'idée de pouvoir ou de force. Il ne faut voir dans ces dernières idées, d'après lui, que de simples rapports abstraits, des collections de possibilités, de propriétés, de liaisons, en un mot, des apparences auxquelles l'ensemble de phénomènes appelé *moi*, par la vertu substitutrice des mots, prête une existence objective illusoire. Voilà pour la substance. Quant à la causalité, quelque nom qu'on donne à ce principe, et quelques rapports qu'on y voie avec l'analogie anthropomorphique, elle exprime simplement la nécessité pour l'esprit, vu ses expériences sur lui-même et sur les objets extérieurs, d'affirmer, de ne pouvoir nier sans contradiction un rapport de causalité ou d'antécession naturelle entre un phénomène dit cause et un autre dit effet. Il y a impossibilité pour une chose d'être en même temps antérieure et postérieure à

une même chose. Notre expérience interne et externe nous fournit également, par abstraction et généralisation, le principe dit de finalité, les idées de fins et de moyens. Nous remarquons et nous affirmons que telles choses sont faites par d'autres (moyens), ou pour d'autres (fins). Le principe de contradiction, autrement dit notre expérience, nous interdit de penser des fins sans moyens, ni des moyens sans fins. Seulement (et l'auteur semble l'oublier dans la seconde partie de son ouvrage), il faut rigoureusement se garder de transporter l'expérience humaine au delà d'elle-même, au delà des liaisons de phénomènes réels, et de supposer des fins, des moyens et des causes autres que ceux que notre expérience quotidienne nous fait affirmer ou expérimentalement induire dans la nature. Avec les prémisses que nous savons, l'auteur n'a pas le droit de supposer une causalité et une finalité extrahumaines, extérieures au monde, et exprimant autre chose que des liaisons d'idées vérifiables. Il l'a pourtant fait plus d'une fois dans la seconde partie de son livre.

M. Caroli, au terme de son analyse expérimentale, s'arrête un moment devant la question de la valeur objective des connaissances. Rien de métaphysique dans sa discussion ni dans ses conclusions. Il se pose ces trois interrogations : En quoi consiste proprement la valeur objective de la connaissance? — A-t-elle vraiment cette valeur? — Et, si elle l'a, comment le vérifier dans les différents degrés de son développement? Il répond ainsi à la première question : « La valeur objective de la conscience est celle de l'être réel, objet nécessaire et naturel de l'affirmation propre à la force pensante. L'être réel étant donné, l'objet de la pensée est donné avec lui; l'être étant affirmé, l'objet est affirmé, puisque l'être est pour lui-même objet. » En second lieu, la connaissance humaine a une telle valeur à partir du premier de ses actes, parce qu'il est lui-même nécessairement l'affirmation de l'être réel, qu'on ne peut nier sans l'affirmer en même temps. L'erreur des idéalistes, véritable équivoque ou *ignoratio elenchi*, est, l'auteur l'a déjà dit, d'avoir confondu la valeur objective de la connaissance avec la connaissance intime des choses. Enfin, pour résoudre cette question de la certitude de la connaissance, si débattue encore aujourdhui, n'oublions pas que nous parlons toujours de la connaissance propre à l'homme, et non de quelque mode de connaissance qui pourrait exister en dehors de celle-là. C'est illogisme et caprice, que de demander à notre force pensante, sur la certitude de la connaissance, quelque chose qui ne soit pas d'accord et en proportion avec ses lois à elle, et dans les limites qu'elles établissent. Tout ce qu'on peut raisonnablement faire, c'est de distinguer, conformément à la méthode naturelle ici adoptée, la certitude correspondant aux principales opérations de la pensée. L'auteur examine, à ce propos, la certitude dans les faits de perception, d'abstraction, de généralisation et d'intégration.

La *perception* est vraie et certaine par elle même, quant à la simple affirmation de l'être réel des choses. Les illusions, les hallucinations

des sens et de l'imagination ne prouvent pas que la perception pût être fausse, mais seulement que les jugements peuvent être faux, que nous tirons de nos perceptions. L'auteur n'a raison qu'à moitié : il est des états pathologiques où les organes des sens communiquent leur perversion au jugement. Ce qu'il dit de l'illusion normale est d'ailleurs incontestable ; il n'y aurait pas d'illusion sur la réalité, si la réalité n'avait pas été véritablement perçue et conçue, puisque c'est à elle qu'on rapporte et compare l'illusion, pour la corriger. Il y a plus, même dans les illusions morbides les plus accentuées, l'homme qui se voit double, absent ou mort, ne doute jamais d'une réalité disparue ou modifiée, passée ou présente, en un mot, de la réalité perçue dans les choses. L'*abstraction*, qui s'exerce sur les perceptions, sans en dépasser les limites, participe évidemment de sa vérité et de sa certitude. Dans la généralisation et l'*intégration*, le désaccord entre la réalité subjective et la réalité objective est plus facile et plus habituel. Il est clair que, dans la connaissance entièrement abstraite, la certitude prend un nouvel aspect. Ici le suprême critère de la certitude réside uniquement dans le principe de contradiction. L'auteur distingue l'ordre de connaissances qui se fondent immédiatement sur le principe de contradiction, et c'est la sphère d'une certitude logiquement absolue, de l'ordre de connaissances qui se fondent médiatement sur ce principe, et c'est le domaine de la certitude relative, de la plus ou moins grande probabilité. Cette relativité des connaissances, spéciale à certaines d'entre elles, n'a rien de commun, on le voit, avec la relativité idéaliste ou positiviste, qui est au fond la même. Il n'y a pas à craindre, non plus, qu'en déterminant si rigoureusement la certitude des connaissances humaines, on réduise indûment à un bien petit nombre les connaissances vraies et certaines. Toutes les sciences de la nature, depuis les mathématiques jusqu'aux sciences biologiques, relèvent directement du principe de contradiction. Dans les sciences historiques et morales, où la liberté humaine, ou son équivalent en déterminisme, paraît restreindre beaucoup l'application de ce principe, on peut y rattacher indirectement cette maxime ou règle méthodique : que les conséquences logiques d'une hypothèse ou probabilité acceptée et reconnue de quelque manière que ce soit ne soient pas contredites.

Le champ de la certitude absolue est donc très étendu. Mais celui de la probabilité, de l'hypothèse, de la conjecture, de la croyance personnelle, aux conditions si variables, sera toujours démesurément plus vaste. Dans cette immense sphère de connaissances, le principe de contradiction sert encore de règle pour la recherche, et de mesure pour l'affirmation de la vérité. « Aucune opinion, aucune hypothèse, aucun argument ne peuvent jamais avoir de valeur pour la croyance ou la probabilité, s'ils impliquent en quelque manière contradiction. » L'auteur concède aussi qu'il y a lieu de distinguer, avec quelques logiciens, les principes de contradiction *absolue*, de contradiction *physique* et de contradiction *morale*. En définitive, « cette nécessité de recourir, en

tout état de question, pour la résoudre, à l'idée et au mot de contradiction, confirme une fois de plus la suprême dignité et l'importance de notre principe. »

J'ai formulé, chemin faisant, mon appréciation sur les divers points étudiés par l'auteur. Elle est plutôt favorable qu'autre chose. S'il m'était possible de présenter un compte rendu même succinct de la seconde partie de l'ouvrage, deux fois plus étendue que la première, j'aurais souvent à discuter avec M. Caroli. Dans cette partie, il justifie sa méthode en l'appliquant à la critique des principaux systèmes ou méthodes introduits dans le champ philosophique. Il juge toujours avec compétence, souvent avec sévérité, quelquefois avec une apparente contradiction, l'ontologisme de Rosmini, le criticisme Kantien, le positivisme spencérien, le positivisme physiologique, le phénoménisme de Taine et celui de M. Renouvier. Aucune de ces discussions, et surtout des trois dernières, ne manque d'intérêt. En un mot, le désaccord qui se trouve çà et là entre les opinions philosophiques de l'auteur et les miennes, ne m'empêche pas de reconnaître qu'il a plus d'une fois frappé juste, au défaut de la cuirasse, les métaphysiciens de tout bord, qui, plus savants et plus illustres que lui, n'ont pas toujours fait effort, comme lui, pour s'appliquer ce mot de Renouvier : « J'oppose une fin de non recevoir à tous les systèmes » [1].

---

**N. Fornelli.** — EDUCAZIONE MODERNA. Turin, Bertolero, 1884. 250 p. in-12.

Voici encore un bon livre, pratique, avec des considérations générales, mais non poussées à perte de vue, sans grande originalité d'idées, marqué pourtant d'une empreinte personnelle. Un peu trop décousu aussi, découpé en menus chapitres qui rompent çà et là le fil de l'attention ; à cela près, facile à lire. Il a surtout pour but de montrer l'influence de l'instruction moderne, laïque, scientifique sur la formation du caractère. J'en vais donner une courte analyse.

La science, qui doit régner de mieux en mieux dans l'école, peut contribuer de plusieurs manières à l'éducation morale. Par la suppression de toute autorité étrangère à l'esprit, elle encourage chez les jeunes gens cette indépendance qui confine à l'orgueil et à l'indocilité, mais qui trouve en elle-même des ressources naturelles pour se contenir et s'épurer, et devenir une énergie plutôt capable de bien que de mal. L'habitude de la recherche naturelle est propre à développer le sentiment de la responsabilité. Elle nous excite et nous prépare à demander à nos actions, comme à tout ordre de faits, leurs causes ou leurs mobiles réels ; à distinguer plus ou moins justement, entre leurs différents facteurs, ceux qui, psychologiquement et physiologiquement, sont rapportables

1. *Essais de critique générale, Logique*, 1875, t. I, p. 40.

à nous-mêmes, l'impulsion du tempérament et des passions, le degré passager d'excitation nerveuse, les habitudes acquises, etc. De plus, l'instruction scientifique élargit les idéaux, affermit les règles directrices de la vie, inspire à l'homme une plus pleine idée de ses forces, et en même temps l'avertit de sa faiblesse et du besoin continuel de se défier de lui-même. « La hardiesse limitée par la prudence, tel est le fondement du caractère moderne, et le vrai but de l'école et des éducateurs. » On ne peut qu'applaudir à un tel langage, qui est celui de Mill, de Spencer et de Bain. Un avantage incontestable de l'éducation scientifique, c'est de préparer l'application de la méthode scientifique à la direction de la vie. Si, en effet, le nombre des connaissances apprises doit être considérable dans nos écoles, ce qui importe encore plus, et je suis de l'avis de M. Fornelli, c'est qu'elles soient dirigées vers cette fin : l'aptitude à remarquer les rapports naturels des choses. L'auteur me paraît encore dans le vrai, quand il dit qu'il faut demander, autant que possible, dans tout exercice, le concours libre et spontané de l'esprit. Je lui reprocherais, par exemple, d'avoir fait une critique un peu sévère, parce qu'elle est incomplète, de la méthode dite naturelle, étudiée uniquement dans Spencer. Je lui accorde cependant, ayant eu moi-même plus d'une occasion de le dire, que la confiance exagérée dans les procédés attrayants ou intuitifs a malheureusement trop fait oublier (moins en France, il est vrai, qu'ailleurs) que l'enfant est capable d'abstraire et de généraliser. L'important est d'observer ici, comme en toute chose, l'exacte et psychologique mesure.

Ce qui vient d'être dit fait prévoir l'importance donnée par M. Fornelli à l'enseignement des sciences naturelles. Ce sont elles (Mme Necker l'a proclamé il y a cinquante ans) qui contribuent le plus à la formation de l'esprit. Leur plus grande liberté de méthode les fait se mieux ployer aux exigences et aux desseins variés de l'éducation. Elles exercent l'esprit à l'observation, aux inductions vérifiables ; elles inspirent à l'homme le sentiment de sa domination sur la nature. Elles tournent de toute façon l'esprit vers la pratique. Elles l'habituent à élaguer de l'explication de tous les faits nouveaux l'intervention de causes fantastiques ou capricieuses. Elles ont, en outre, d'après l'auteur, l'avantage de contribuer à développer le sentiment de l'infini. « L'éducateur, dit-il, ne doit pas esquiver ce qui est un produit spontané de l'observation des grands phénomènes de la nature, et il doit cultiver le sentiment de l'infini, qui s'éveille en nous spontanément, avec la précaution pourtant de ne pas donner à cet infini une signification verbale et une personnification qu'il n'a pas dans le sentiment. » Je ne vois pas, quant à moi, l'influence que peut avoir sur la moralité humaine ce sentiment toujours vague et indéterminé de l'infini, pur abstrait. J'aurais vraiment plus de confiance dans ce sentiment si complexe et si concret, si suggestif, des affinités et des sympathies naturelles, qui accompagne toujours l'étude de la nature, faite comme elle doit l'être, c'est-à-dire autant que possible sur le réel et le vif.

A plus forte raison attribuerai-je une influence morale à l'étude sympathique et appropriée des faits sociaux et politiques. L'auteur traite avec soin, et avec un sentiment très vif de patriotisme, ce côté important de son sujet. Il fait aussi sa part à l'histoire envisagée comme source de vérités sociales et politiques ; il réclame un catéchisme moral politique, comme nos grands conventionnels le voulaient pour la jeunesse, et comme on a tant reproché naguère à nos hommes d'État de le vouloir. Surtout il estime qu'on doit parler au peuple beaucoup plus de ses devoirs que de ses droits : pourquoi pas des uns en même temps que des autres ? Il croit qu'on doit lui inculquer le sentiment, non pas de l'égalité, mais de l'équivalence en dignité et en importance de tous les modes de l'activité humaine. Je m'étonne, à ce propos, que l'auteur ait complètement oublié l'enseignement du travail manuel dans les écoles : cet enseignement est un corollaire de l'instruction scientifique et obligatoire, une garantie contre le danger des demi-savants et des déclassés ; il doit avoir, dès l'école, tout comme l'exercice militaire, mais à un autre point de vue, son influence morale et sociale. Voici encore un point qui me paraît appeler une restriction : pour mieux préparer la jeunesse à coopérer à la chose publique, M. Fornelli entend qu'on l'habitue à discerner les vrais des faux amis de la liberté, ou de ceux qu'il appelle, d'un terme assez douteux, et en tout cas bien démodé, des Rabagas. Sans doute, l'histoire contemporaine fait partie du programme de l'enseignement secondaire, et elle doit faire partie de celui des classes primaires. Mais, comme à faire le départ délicat dont parle l'auteur, on risquerait d'introduire la passion et le désordre dans l'école transformée en miniature de réunion publique !

Je n'ai qu'à louer les considérations de l'auteur sur la nécessité de préparer par l'instruction de bons pères et de bonnes mères de famille ; mais j'appuierais encore sur la nécessité d'introduire un certain enseignement de la pédagogie dans les écoles des deux sexes et de tout degré. L'auteur dit aussi d'excellentes choses sur l'enseignement, soit empirique, soit scientifique, des beaux-arts, et spécialement de la musique, cette gloire et cette aptitude naturelle du peuple italien. Il parle avec toute compétence de la question si importante et si débattue aujourd'hui de la discipline : il adopte, et pour mon compte je l'approuve assez, la discipline des conséquences naturelles, appliquée avec le concours de l'expérience et de la raison enfantine. Enfin, disciple trop fidèle d'Herbart, il repousse la théorie du développement harmonique et égal des facultés : elle lui paraît pédagogiquement et psychologiquement fausse. Sans doute, il n'y a pas, à proprement parler, une seule mémoire, une seule attention, une seule raison, mais plusieurs espèces ; sans doute encore, chaque faculté indéfiniment spécialisée a besoin de modes spéciaux d'exercice pour se développer. Mais il ne faut pas oublier que le développement d'un seul genre de mémoire ou d'observation, ou d'imagination, profite, en vertu de l'association possible des images et des idées, à toutes les autres espèces. On a toujours plus de

facilité à apprendre, à retenir, à imaginer, à juger une chose, quand on en a appris, retenu, imaginé et jugé une autre. Il n'y a donc aucune inexactitude à soutenir qu'on développe, d'une façon générale, les activités de l'esprit, la mémoire, l'attention, l'imagination ou le jugement. Et c'est précisément en cela que consiste la vérité de la maxime souvent si mal comprise, qu'à l'école on apprend seulement à apprendre. Il vaudrait pourtant mieux dire : on apprend pour apprendre.

L'auteur a fort bien montré l'importance morale de l'éducation, ou plutôt de l'instruction scientifique. Il n'a pas autrement parlé de l'éducation directe du caractère, car il y en a une, et sur laquelle il aurait eu beaucoup à dire. L'éducation du caractère en lui-même est un difficile problème que les progrès actuels de la psychologie feront vite avancer vers sa solution. A cette question est connexe la non moins difficile question des rapports du sentiment avec la conduite. Sans doute, la nature des idées n'est pas indifférente à la production de tels ou tels sentiments, et il est certain qu'à cet égard on doit beaucoup attendre d'une instruction scientifique coulant à pleins bords pendant quelques générations. Mais il est vrai aussi que toute idée mise dans l'esprit ne se transforme pas nécessairement en sentiment, et malheureusement encore plus vrai qu'une idée juste ou grande peut engendrer des sentiments divers suivant les dispositions variables du sujet qui la possède. Ainsi, pense-t-on que les sollicitations à la débauche soient les mêmes pour tous les hommes, et à tous les moments de la vie du même homme, soient qu'elles proviennent d'un livre, d'un journal, d'un dessin, d'une œuvre artistique ou prétendue telle ? Croit-on que ces exhibitions quotidiennes qui se font dans les grandes villes des scènes du crime et de la dépravation, produisent le même effet sur des jeunes gens bien élevés, issus de familles honorables et aisées, et sur cette classe si nombreuse d'adolescents ignorants, nés vicieux, mal entourés, mal conseillés, qui s'accoutument à l'image, et par suite à l'excitante tentation du crime sous toutes ses formes? C'est là un des côtés graves de l'éducation du sentiment, qui s'impose aux méditations des philosophes. Cette éducation a beaucoup d'autres aspects intéressants, et je signale à l'attention de M. Fornelli cette lacune de son livre : il pourrait si bien la combler dans un autre!

BERNARD PEREZ.

# REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

**Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft.**

13e vol., 1, 2, 3, 4; 14e vol., 1, 2, 3, 4; 15e vol., 1, 2, 3, 4.
(1881, 1882, 1883, 1884.)

H. Steinthal. *Plan d'une nouvelle édition des œuvres de W. de Humboldt sur la philosophie du langage.* — La bibliothèque de Berlin est entrée en possession de tous les manuscrits de W. de Humboldt qui traitent du langage. Ils contiennent des considérations générales snr l'essence et la formation des langues qui sont en relation très étroite avec la célèbre Introduction à la langue Kawi. Steinthal donne l'analyse de ces manuscrits et la fait suivre d'un traité incomplet de W. de Humboldt. La langue, dit W. de Humboldt, exerce une influence sur la manière de concevoir et de sentir d'un peuple; elle a une individualité qui lui est propre et enveloppe une conception particulière du monde. La tâche du linguiste ne consiste donc pas seulement à reconnaître les formes multiples que l'homme donne aux langues créées par lui, à classer généalogiquement les langues, mais encore à examiner comment chaque langue agit sur la pensée et les sentiments du peuple qui la parle.

G. Simmel. *Études psychologiques et ethnologiques sur la musique.* — Article rempli de faits bien choisis, empruntés à l'antiquité et aux temps modernes, aux peuples civilisés et aux peuples sauvages. Darwin fait découler le rythme et la cadence oratoires de la musique; il croit qu'avant de parler, l'homme a chanté comme les oiseaux. Jäger a remarqué qu'il n'y a aucune parenté entre le chant des oiseaux et la parole articulée, mais il trouve que le Jodel (*chant inarticulé des montagnards*) correspond exactement au chant des oiseaux. Simmel combat ces opinions. Les oiseaux expriment les sentiments sexuels, comme tous les autres, par le chant. Quant à l'homme, on ne comprend pas pourquoi il eût inventé une langue articulée, s'il eût pu s'exprimer au moyen de simples tons, ni comment aujourd'hui le chant ne serait pas aussi naturel à l'homme que la parole, ni enfin comment aucun peuple inférieur n'aurait conservé ce mode d'expression. L'enfant, dit-on, imite plutôt le chant que la voix. Cela n'a pas toujours lieu et d'ailleurs on explique le fait par l'impression plus vive que fait sur lui le chant

par sa facilité beaucoup plus grande à retenir le simple ton qu'à retenir la série des lettres qui composent les mots.

Il est vraisemblable que le chant à l'origine n'a été qu'un langage dont le rythme et la modulation étaient développés par les sentiments.

Le langage et l'esprit se développent simultanément. Les sentiments qui s'expriment chez l'animal par des cris et des gestes s'expriment tous chez l'homme d'une manière beaucoup plus variée et plus précise par le langage : l'enfant et le sauvage parlent presque toujours. Certains sentiments ne trouvent pas une expression suffisante dans le langage ordinaire : la colère amène une modification dans la modulation. L'élément rythmique du langage est modifié par d'autres sentiments : une expédition guerrière, par exemple, produit une tension d'énergie qui se traduit par la marche cadencée, et la danse donne à toute manifestation de l'activité et au langage lui-même, un caractère rythmique. Un sentiment général de bien-être produit aussi un changement de modulation et conduit au chant. Les sentiments sexuels, s'il ne s'agit pas des hommes primitifs qui ne recourent qu'au rapt, peuvent également conduire au chant; les inclinations mystiques et religieuses donnent à la voix dans les prières, les exorcismes, etc., une expression qui se rapproche beaucoup du chant.

Le chant primitif ainsi formé différait du chant actuel autant que la hutte du sauvage diffère de l'œuvre de nos architectes. La musique n'était pas encore alors un art. Le rythme, l'élément caractéristique donné peut-être par les battements du pouls et du cœur, produit la mélodie.

La musique instrumentale tire son origine des mêmes sentiments : on frappe en cadence les mains l'une contre l'autre, les pieds contre la terre pour accompagner le chant. Le développement de la musique instrumentale se fait comme celui de la musique vocale : le bruit simple, puis le bruit rythmé et les instruments à vent n'ayant qu'un son ou n'en ayant que quelques-uns ; ensuite les instruments qui produisent une mélodie en alternant les sons. Les instruments de percussion, tambours, cymbales, etc., apparaissent les premiers et se retrouvent chez tous les peuples.

En se développant, la musique s'éloigne de son caractère primitif en même temps qu'elle se rapproche de son idéal comme art : elle imite les sons qui, sous l'influence de certains sentiments, s'échappent de la poitrine. Les femmes (*Siam*, *Hongrie*, *Médie*, *Australie*, *Madagascar*, etc.), s'occupent beaucoup plus activement de musique, et elles y sont beaucoup plus sensibles. Le refrain prend naissance : les auditeurs répètent involontairement et tant bien que mal le chant qui correspond à leur caractère; puis ils s'exercent à le répéter avec les mêmes intonations que le chanteur : l'art se joint à la nature. S'il y a dans un chant beaucoup de passages qui plaisent aux auditeurs, ce chant s'imprime plus profondément en eux; ils le répètent, le chantent à d'autres qui le répètent à leur tour. Ce chant devient ainsi un chant national (*Volks-*

*lieder*), qui peut être considéré comme l'émanation de l'âme du peuple (*Volksseele*), puisqu'il exprime les sentiments qui se retrouvent chez tous.

La musique peut aussi servir à exprimer des représentations concrètes; les naturels d'Ashanti soutiennent qu'ils peuvent s'entretenir entre eux en jouant de leurs flûtes.

En même temps qu'elle est un produit de l'émotion, et qu'elle fait naître elle-même l'émotion, elle peut, mais indirectement, produire une impression de calme et de repos; en ce cas elle fait disparaître un sentiment en éveillant un autre sentiment.

Dans les premiers temps de la vie humaine, lorsque le sentiment national n'existe pas, on trouve partout des instruments, des mélodies semblables. Quand les sentiments nationaux se développent, la musique, qui cherche à les exprimer aussi exactement que possible, devient différente chez les différents peuples : la musique n'a pas les mêmes caractères en France, en Italie et en Allemagne. Pendant l'expédition d'Égypte, Monge faisait exécuter au Caire par un grand nombre de musiciens, de la musique savante, des mélodies simples et douces, des marches militaires, des fanfares éclatantes et ne produisait aucun effet sur les Musulmans. L'air de Marlbrough (d'origine arabe) produisit sur eux l'impression la plus vive.

Le *Jodel* paraît, d'après son caractère, appartenir aux pratiques musicales les plus primitives. Il semble consister en une série assez courte de sons éclatants, accompagnés non de mots, mais de lettres ou plutôt de voyelles; ce qui le caractérise essentiellement, c'est qu'il est une variation prolongée entre la voix de poitrine et la voix de tête avec intermittence du fausset. Que le Jodel ne soit pas l'origine du chant, c'est ce que montre, outre beancoup d'autres raisons, le fait qu'on ne trouve nulle part d'intermédiaires qui nous permettent de passer de l'un à l'autre. Il n'y a pas un chant des époques primitives qui ne soit accompagné de mots; ce qui caractérise le Jodel, c'est qu'il exclut les mots. Enfin le Jodel ne peut exprimer un certain nombre des sentiments que nous avons signalés comme une des sources les plus importantes de la musique, les sentiments mystico-religieux.

G. Glogau. *Empirisme et doctrine de la science*. — Dans un premier volume dédié à Steinthal et analysé par Steinthal lui-même (vol. XIII, p. 178), l'auteur avait donné une vue idéale du développement de l'esprit en prenant pour point de départ les principes de la psychologie ethnique, puis il avait montré la loi interne de ce développement. Il annonce aujourd'hui l'apparition du second volume de son ouvrage (*Abriss der philosophischen Grundwissenschaften*) et explique le but qu'il s'est proposé : éclaircir les principes fondamentaux de la métaphysique, de l'esthétique et de la morale en tenant compte de leurs rapports réciproques. Il croit qu'il convient de revenir à Kant; mais tout en trouvant insuffisantes les doctrines empiriques, il distingue sa doctrine de la science des théories de Fichte et de Schelling. L'un et l'autre procè-

dent de Kant dont le schématisme et toute la philosophie transcendentale reposent sur la construction logique et non intuitive des phénomènes intérieurs, tandis qu'il prend son point de départ dans la psychologie ethnique et particulièrement dans la philologie.

A. F. Pott. *Les nombres à signification cosmique, spécialement chez les Indous et les Grecs; importance des généalogies dans le mythe* (1er article). — L'homme résout à l'origine les problèmes les plus difficiles avec une ingénuité remarquable; à côté du monde réel, il place un monde qu'il crée lui-même, qu'il considère cependant comme le seul monde réel et qu'il fait gouverner par des êtres semblables à lui, mais supérieurs en sagesse et en force. De là les *mythes* dont les peuples civilisés ont tant de peine à se débarrasser. En les étudiant, on peut se renseigner sur l'origine de notre race, sur son caractère primitif, comme sur la manière dont elle résolvait toutes les questions que comporte l'énigme cosmogonique. Mais pour comprendre une personnalité mythologique, sa parenté, ses alliances et l'explication étymologique ont une valeur considérable. C'est ce que montre Pott à propos des chanteurs thraces, des Géryon dont parle Lucrèce (v. 28), des Centaures, les puissances obscures de la nature, des Lapithes, les êtres lumineux, etc. Les nombres ont joué dans la mythologie grecque un rôle assez considérable; dans la mythologie indoue, un rôle très important. Les Indous et les Javanais désignent les nombres par des mots; les Chinois unissent un nombre déterminé avec certains mots pour exprimer la pluralité ou la totalité. Les divinités sont représentées comme Janus, avec un nombre supérienr de membres. La division du temps n'est pas partout la même. Le nombre des parties de l'année, des mois, des jours varie chez les Indous et chez les Grecs; de là le rapport de *Triopas* avec les trois saisons de l'année, d'autres êtres mythiques avec d'autres divisions du temps; des trois temps, passé, présent, futur, avec les trois Normes germaniques et les trois Parques grecques; de là encore Diane au *triple* aspect, les Amphion sous lesquels se cachent des *révolutions* sidérales; enfin d'autres êtres mythiques, Niobé par exemple, et leurs rapports avec les lumières célestes.

G. Soldan. *Le livre des merveilles* (*Libre de Meravelles*), *de Raymond Lulle*. — Analyse intéressante d'un ouvrage manuscrit de Raymond Lulle dont un chapitre seulement a été publié par K. Hofmann. Dans un pays étranger, dit Lulle, vivait un jour un homme qui s'étonnait de ce que les hommes connaissent et aiment aussi peu le Dieu qui, dans sa bonté, a créé pour eux l'univers. Il envoie son fils Félix voyager à travers le monde pour lui faire connaître d'un côté la bonté et la grandeur de Dieu qui apparaissent dans les merveilles de la création, et de l'autre l'ingratitude des hommes et leur tendance au péché. Félix obéit et se met à parcourir l'univers, fréquentant toutes sortes de gens et se faisant expliquer ce qu'il ne comprend pas. R. Lulle fait avec ces explications dix chapitres qui constituent une espèce d'encyclopédie comme celles qui furent en si grand nombre composées au moyen âge. Il y traite de

Dieu, des anges, du ciel, des éléments, des plantes, des métaux, des hommes, du paradis et de l'enfer. Mais son œuvre se distingue profondément de tous les autres ouvrages de cette époque; il se propose moins de donner à ses lecteurs une somme déterminée de connaissances positives que d'agir comme éducateur sur le cœur de l'homme, de fortifier la croyance à l'ordre moral du monde, que rendent manifeste toutes les merveilles de la création. Le chapitre sur les animaux, dans lequel Lulle a utilisé des sources orientales est particulièrement intéressant à ce point de vue. C'est une sorte de *Roman du Renard* dans lequel il nous montre les animaux rassemblés pour élire un roi, puis le renard ourdissant contre le lion, qui ne l'a pas appelé à son conseil, une conspiration qui est sur le point de réussir. La peinture des mœurs de cour est faite d'après l'expérience même qu'avait acquise Raymond Lulle dans sa vie antérieure. C'est une sorte d'ouvrage pédagogique *ad usum Delphini*, un antécédent du *Télémaque* de Fénelon. Un tel ouvrage fait le plus grand honneur au caractère de l'auteur.

A. F. Pott. *Les nombres à signification cosmique spécialement chez les Indous et les Grecs; importance des généalogies dans le mythe* (2e article). — L'auteur explique de même l'origine de *Ganêca*, le dieu au double corps, et de Kuvêra, le tout infini La division du monde en trois parties correspond aux trois divinités qui le gouvernent chez les Grecs et les Indous. Notons encore la corrélation des points choisis comme centre de la terre et de certaines divinités chez différents peuples; des quatre Dwipas qui correspondent aux quatre régions du monde; de la pluralité des membres exprimant chez les dieux les rapports de direction dans l'espace; le passage où il est question de la signification du nombre neuf, de la pluie d'or du mythe de Danaé; du nombre treize; d'Argus aux cent yeux et d'Io; du mythe de Séléné, d'Atlas et de sa généalogie, des Tritons grecs, etc.

Ces deux articles dans lesquels l'auteur s'est proposé d'ouvrir une voie en partie nouvelle aux études mythologiques peuvent fournir des renseignements très utiles à ceux qui s'occupent de la philosophie indoue ou, dans l'antiquité grecque, de la philosophie platonicienne et stoïcienne.

Jul. Duboc. *Kant et l'Eudémonisme.* — L'auteur combat la théorie kantienne de la liberté de la raison par rapport aux déterminations des impulsions sensibles. Il soutient que l'homme est un composé d'impulsions (*Triebwerk*), que le plaisir est la satisfaction de la tendance (*Triebeserfüllung*). Il explique qu'au point de vue eudémonique il peut y avoir réellement des actions réglées par la conscience.

H. Steinthal, après avoir cité quelques passages d'un autre article de Duboc pour mieux marquer ses tendances eudémoniques, soutient que la morale est indépendante de la physique et de l'histoire, puis il combat successivement les trois points principaux de la théorie exposée par Duboc; il termine par l'énonciation d'un certain nombre de propositions qui lui paraissent démontrées et qu'après Kant et Herbart il a développées dans son *Ethik*.

EMIL WOHLWILL. *La découverte de la loi de l'inertie.* (*Beharrungsgesetzes*) (1er article). — C'est une loi bien connue, disait Roger Cotes en janvier 1713, que tout corps persiste dans son état de mouvement ou de repos aussi longtemps qu'il n'est pas forcé, par l'action d'une force, de changer cet état. Il n'y avait cependant que soixante-dix ans qu'elle avait été formulée, il n'y avait guère plus d'un siècle qu'on avait commencé à appliquer à quelques phénomènes les procédés d'examen qui correspondent à cette loi. L'histoire de la découverte de cette loi est incomplètement connue : on considère généralement Galilée comme celui qui a mis au jour la nouvelle doctrine; on ignore comment elle a été préparée. C'est ce que l'auteur se propose de faire connaître. La distinction établie par Aristote entre ce qui est naturel et ce qui est contraire à la nature lui servait à expliquer la persistance du mouvement céleste, la non-persistance des mouvements non naturels, sans que toutefois il ait expliqué d'une manière suffisamment claire comment un corps lancé continue à se mouvoir quand il est séparé de la main qui lui a donné l'impulsion. Le moyen âge conserva et commenta la doctrine d'Aristote.

L'auteur examine ensuite la théorie du mouvement dans le *merveilleux* écrit de Nicolas de Cusa sur le jeu de boule; chez Léonard de Vinci, chez Tartaglio, chez Cardan qui se met en opposition avec Aristote, chez G. Bruno qui défend, dans ses cent vingt thèses contre Aristote, la *vis impressa* : aussi longtemps elle dure, dit-il, aussi longtemps elle donne l'impulsion; chez Benedetti, le plus marquant des prédécesseurs immédiats de Galilée : la vitesse du corps mû, dit-il, quand il est séparé du moteur, a son origine dans une impression naturelle qui résulte de l'impulsion reçue, le corps mû tend à continuer son mouvement en ligne droite. Galilée se rattache à Benedetti, il découvre la loi de la chute des corps, l'accélération proportionnelle au temps.

V. EGGER. *La parole intérieure.* — Th. Michaelis consacre deux articles à l'ouvrage de M. V. Egger. Quelques-unes des idées qui y sont exposées eussent pu être traitées plus complètement, mais l'auteur a fait une œuvre psychologique distinguée et originale (*hervorragende, eigenartige*), et il est à souhaiter qu'une traduction la fasse connaître prochainement en Allemagne.

JUL. DUBOC. *Kant et l'Eudémonisme.* — Duboc répond à Steinthal : il détermine d'une manière plus précise les rapports de la morale et de la physique; il cherche à accentuer l'accord de l'eudémonisme avec les données de la conscience.

M. HOLZMAN. *Le péché et l'expiation dans le Rig-Véda et dans les Psaumes.* — Article intéressant pour ceux qui cherchent à se rendre compte des concepts moraux chez les peuples qui ont eu une grande influence sur la formation des idées morales de notre époque.

G. SIMMEL. *La psychologie de Dante.* — L'auteur consacre deux articles (88 pages) à l'exposition des idées psychologiques du créateur de la poésie italienne. Il nous montre en lui le contraste d'une intelligence se gou-

vernant elle-même et d'une âme pieuse, ouverte à l'intuition mystique.

EMIL. WOHLWILL. *La découverte de la loi de l'inertie* (2e article). — Les considérations sur le mouvement circulaire et le mouvement des corps sphériques ont contribué, comme l'étude des philosophes grecs et de Nicolas de Cusa, à donner à Galilée des opinions personnelles sur la persistance du mouvement. Il faut placer en première ligne ses travaux sur le système de Copernic. Wohlwill étudie longuement les rapports de Galilée et de Copernic; puis il essaye, après Descartes et Wundt, de donner une idée nette de Galilée et de l'œuvre accomplie par lui.

GUGGENHEIM. *La composition de la République de Platon dans ses rapports avec le développement de la morale platonicienne.* — Dans un premier paragraphe, l'auteur examine la définition de la justice, les jugements sur le juste et l'injuste d'après le premier livre et d'après tout l'ouvrage; dans un second paragraphe, il montre que Platon a pour but, avec les premiers chapitres, de ramener le sujet à une analyse psychologique; dans un troisième, il examine la définition de la justice considérée comme une vertu sociale reposant sur des qualités psychiques; il en montre les lacunes et les difficultés.

VICTOR KAISER. *Le platonisme de Michel-Ange* (1er article). — L'étude comparée des langues montre, contrairement à ce que soutiennent Hæckel et les partisans du transformisme, ce qu'avait déjà soutenu Platon; le langage humain forme une chaîne ininterrompue depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours et suppose, comme toute œuvre d'art, l'existence à toutes les époques d'un esprit raisonnable, d'un artiste au moins aussi grand que son œuvre. Comme Pic de la Mirandole, Michel-Ange, dans ses sonnets et dans son *Adam*, reproduit la doctrine de Platon sur la valeur de l'homme.

HERBERT BAYNES. *La méthode psychologique dans son application au langage.* — L'auteur cherche dans deux articles, remplis d'exemples intéressants empruntés surtout à la langue égyptienne, à montrer qu'il ya dans l'étude des langues toute une classe de phénomènes, les faits primitifs de la pensée et du langage, dont l'interprétation doit reposer en dernier lieu sur des principes psychologiques.

EMIL. WOHLWILL. *La découverte de la loi de l'inertie* (fin). — Wohlwill termine son étude, très complète et très instructive, en parlant successivement à propos des effets de la rotation, de l'origine du système planétaire, de la persistance de la vitesse, etc., de Ptolémée, de Cavalieri, de Torricelli, de Gassendi, de Descartes, de Képler, de Newton enfin qui a donné à la loi sa formule définitive. Il consacre en outre un supplément de quelques pages à l'histoire de la physique ancienne indépendante de celle d'Aristote, à Roger Bacon, à Léonard de Vinci, à la publication des ouvrages inédits de Galilée, à l'*Histoire critique de la mécanique* d'Ernest Mach.

Notons enfin un article de *K. Bruchmann* sur le bouddhisme, où il expose l'histoire du bouddhisme et compare le bouddhisme avec le christianisme.

## LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE.

A. Regnard. *L'Etat, ses origines, sa nature, son but.* In-8°. Paris, Derviaux.

J. A. Leher. *La philosophie de Victor Hugo.* In-32. Poitiers. Paris.

A Colas. *L'hypnotisme et la volonté.* In-18°. Paris, Ghio.

W. de Fonvielle. *Le monde des atomes.* In-16°. Paris, Hachettte.

Dr Cullerre. *Magnétisme et hypnotisme.* In-12. Paris, J.-B. Baillière.

A. Coste. A Burdeau et L. Arréat. *Les questions sociales contemporaines.* In-8, Paris, Alcan et Guillaumin.

G. Compayré. *Cours de pédagogie théorique et pratique.* In-12. Paris, Delaplane.

H. Lescot. *Dialogues philosophiques franco-picards, sur le contentement de soi-même par l'éducation morale.* In-18. Paris, Décembre.

E. Chauvet. *La philosophie des médecins grecs.* In-8. Paris, Thorin.

Sorley. *Ethics of Naturalism.* In-12. Édimbourg. Blackvood.

Herbert Spencer. *Ecclesiastical Institutions being Part VI of the Principles of sociology.* In-8. London, Williams and Norgate.

Th. Weber. *E. du Bois Reymond : eine Kritik seiner Weltansicht.* In-8. Gotha, Perthes.

H. Romundt. *Die Vollendung des Sokrates.* In-8. Berlin, Nicolai.

W. Wundt. *Essays.* In-8. Leipzig, Engelmann.

P. Rée. *Die Illusion der Willensfreiheit.* In-8. Berlin, Duncker.

H. Cohen. *Kants Theorie der Erfahrung* (Zweite Auflage). In-8. Berlin, Dümmler.

Guggenheim. *Die Lehre vom apriorischen Wissen in ihrer Bedeutung fur die sokratisch-platonischen Philosophie.* In-8. Berlin. Dümmler.

R. Eucken. *Beiträge zur Geschichte des neuern Philosophie.* In-12. Heidelberg, Weiss.

Gerhard. *Kants Lehre von Freiheit.* In-8. Heidelberg, Weiss.

Chiapelli. *Sopra alcuni frammenti delle* XII *Tavole nella loro relazioni con Eraclito e Pitagora. — La Dottrina dei dodici Apostoli.* In-8. Roma, Fibreno.

N. Pitrelli. *L'Uno per ogni verso o la lingua universale di Leibnizio.* In-8. Lanciano, Carabba.

P. Sicilani. *La nuova Biologia : saggio storico-critico.* In-8. Milano, Dumolard.

L. Paris Zejin. *Fray Giordano Bruno y su tiempo.* In-18. Madrid, Frias.

A. Mosso. *La respirazione periodica e la respirazione superflua o di lusso*. In-4. Roma. Salviucci.

---

Le 16 novembre s'est ouvert, à Rome, le premier Congrès international d'anthropologie criminelle. Parmi les membres du comité, nous trouvons les noms de MM. Lombroso, E. Ferri, Garofalo, Morselli, Lacassagne, Tarde, Sergi, etc. Le programme et les conclusions des rapporteurs ont été publiés dans une brochure (en français) intitulée : *Premier Congrès international d'anthropologie criminelle*. In-8, 67 pages. (Rome, 1885. Forgani.)

Il est divisé en deux sections : biologie criminelle, sociologie criminelle. Parmi les questions discutées, indiquons : les caractères organiques et psychiques du délinquant, les rapports du suicide et de l'homicide, le délit politique, l'épilepsie et la folie morale, etc.

---

La traduction de la *Psychologie physiologique* de Wundt, par M. le Dr Rouvier, vient enfin de paraître. Nous sommes heureux qu'un ouvrage de cette importance soit mis à la portée du public français.

Publications prochaines : *Le raisonnement inconscient*, par notre collaborateur M. Binet, et la traduction de *La Paura* (La Peur), de Mosso, par M. F. Hément...

---

*Le propriétaire-gérant*, Félix Alcan.



# TABLE ALPHABÉTIQUE DU TOME XX.



## OBSERVATIONS, NOTES ET DISCUSSIONS.



## REVUE GÉNÉRALE.

## ANALYSES ET COMPTES RENDUS.

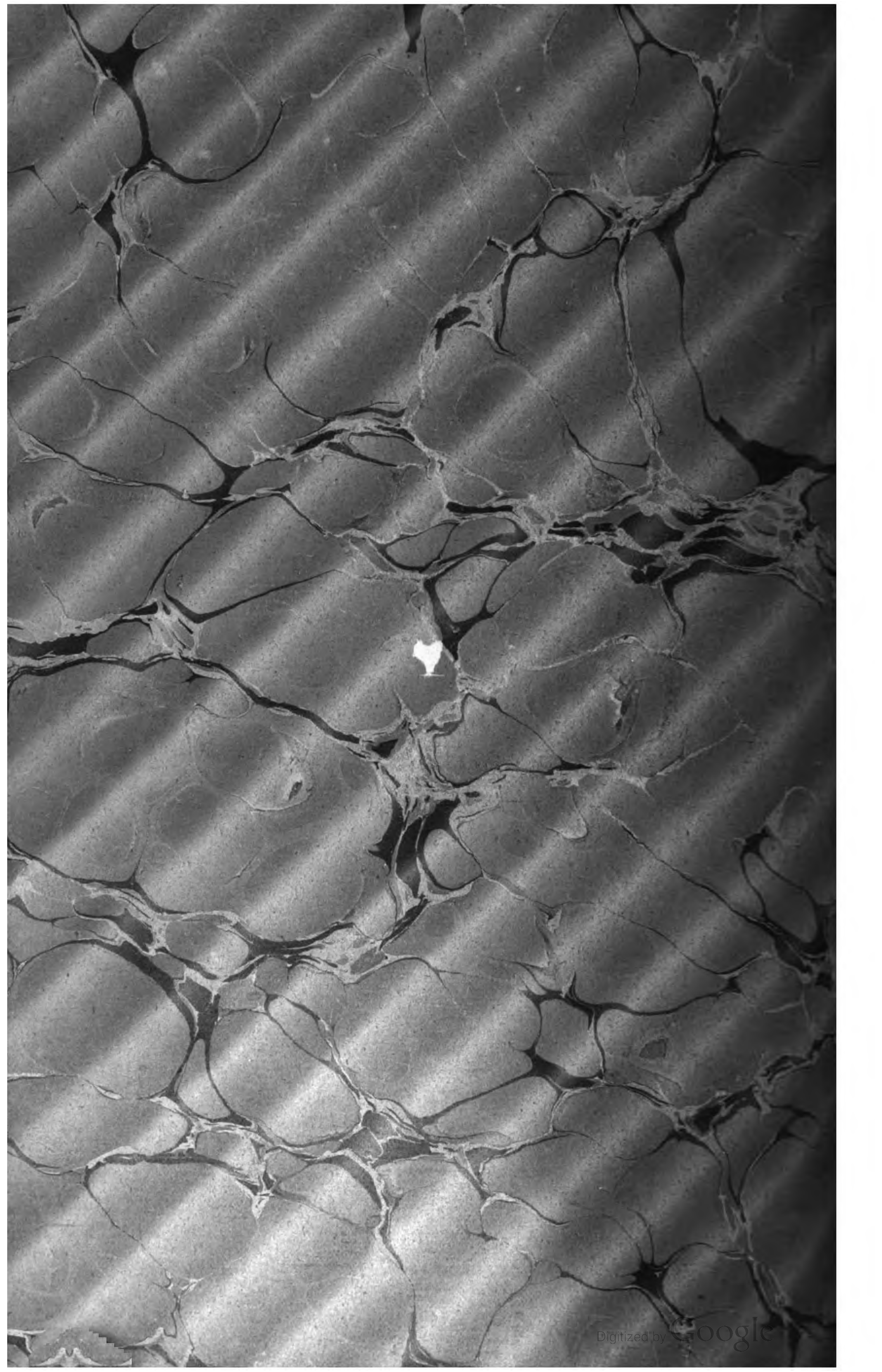


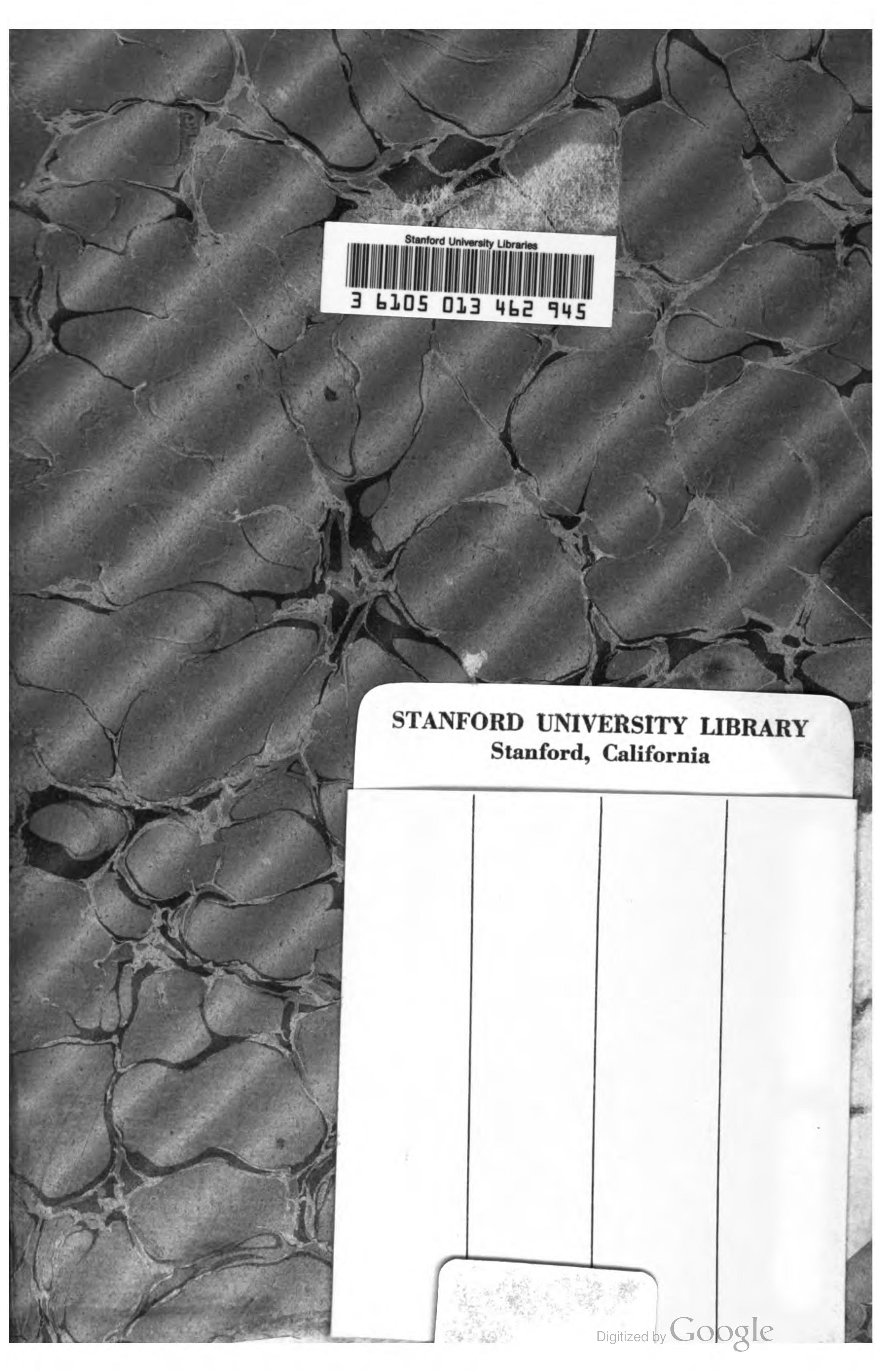
## REVUE DES PÉRIODIQUES.

## SOCIÉTÉ DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE.



Coulommiers. — Imp. P. BRODARD et GALLOIS.




Stanford University Libraries
3 6105 013 462 945
STANFORD UNIVERSITY LIBRARY
Stanford, California

